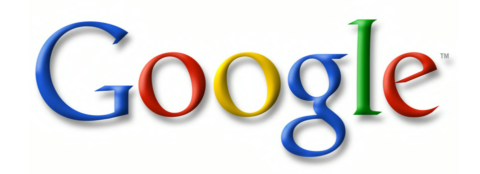


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

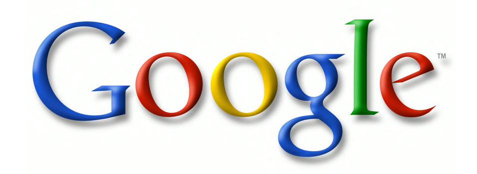
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

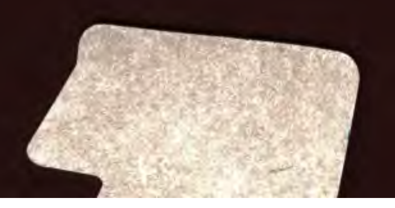
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter http://books.google.com durchsuchen.

DR MAX APEL

KOMENTAR ZV KANTS PROLEGOMENA

EINE EINFÜHRUNG IN DIE KRITISCHE PHILOSOPHIE


LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES







Kommentar zu Kants „Prolegomena".

Eine Einführung in die kritische Philosophie.

I. Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie.

Von Dr. Max Apel.

1908
Buchverlag der „Hilfe", G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg.

B 2787
Z7 A6

E 08338

Alle Rechte, besonders das
der Uebersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

„In Froschpfuhl all das Volk verbannt,
Das seinen Meister je verkannt."

In unserer Zeit feiern die Einzelwissenschaften ihre glänzenden Triumphe. In machtvollem Siegeszuge schreiten vor allem die Naturwissenschaften einher, und die in ihrem Gefolge sichtbar werdenden Wunderwerke der Technik erfüllen die Welt mit Bewunderung. Was Bacon, der Herold der modernen Zeit, einst vor 300 Jahren prophetisch verkündete, ist in unsern Tagen in Erfüllung gegangen: Wissen ist Macht geworden, und die Natur ist durch den Menschengeist bezwungen. Die Allgewalten von Raum und Zeit erscheinen wie gebändigt, der Raum zieht sich zusammen, die Zeit dehnt sich aus.

Aber auch auf die theoretischen Forschungen und Resultate der Naturwissenschaften sind die Blicke der Vielen gerichtet, die hier eine Befriedigung ihres Wissenstriebes suchen und über die Kenntnis von Tatsachen hinaus hier eine Antwort auf die letzten und höchsten Fragen der Weltanschauung erhoffen. In der Tat, das tiefe Verlangen nach einer befriedigenden Weltanschauung gehört zum innersten Wesen des denkenden Menschen, der sich nicht begnügen kann an dem äußerlichen Treiben des Tages, sondern sein Ich verknüpfen will mit dem ewigen Urgrund alles Seins. „Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über

die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu tun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedige. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik." Das sind die Worte Kants, jenes „köstlichen Mannes", um mit Goethe zu reden.

Als ein weithin verbreiteter, aber um so verhängnisvollerer Irrtum wird sich herausstellen, wenn nun die Naturwissenschaft selbst, allein aus sich heraus, den Weg zur Lösung aller Welträtsel finden will. Naturphilosophie aber ist ja nur ein Teil der allgemeinen Philosophie und keine selbständige Wissenschaft. Für eine ernsthafte Philosophie gilt es vielmehr, jede Einseitigkeit zu vermeiden und sich den allgemeinsten Problemen ohne jede, auch naturwissenschaftliche, Voreingenommenheit zu nähern und in erster Linie im kritischen Durchdenken der Grundbegriffe und Grundfragen einen sicheren Halt zu suchen. Niemand wandelt ungestraft unter den Palmen der Metaphysik, ohne zuvor „die dornichten Pfade der Kritik" durchschritten zu haben. Nur auf der Grundlage dieser philosophischen Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis kann sich eine gesunde, freie und befreiende, in die Tiefe gehende Philosophie herausbilden, die den Verstand erhellt, dem Gefühl dauernde Glut verleiht und den Willen zur Tat entflammt.

Als den Bahnbrecher zu dieser neuen Philosophie sehen wir Kant, den Begründer der kritischen Philosophie. Das Wort von Helmholtz: Kants Philosophie beabsichtigt, „die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, welches für immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können", ist in besonderem Maße für die Gegenwart gesprochen, da vielfach unter

Nichtachtung des kritischen Denkens sich die Methoden, Ergebnisse und Wünsche der Naturwissenschaft als Despoten alles Erkennens und Forschens gebärden.

Nun wird ja auch in allen Streitigkeiten um die Grundfragen der Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie keines Philosophen Name öfters genannt, keines Lehre häufiger in zustimmendem oder ablehnendem Sinne herangezogen, als Kants. Aber der sachlichen Bedeutung der Kantischen Philosophie entspricht noch allzuwenig die wirkliche Würdigung. Ist es doch oft genug nur ein Zerrbild des wahren Kant, das zum Gegenstand der Bekämpfung und auch der Anpreisung gemacht wird. An dem Verständnis des Kritizismus hat man einen Maßstab für die Schärfe des Denkens. Mit Recht sagt Cohen: „Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt."

Es läßt sich freilich nicht leugnen, daß das Grundwerk des Kritizismus, die Kritik der reinen Vernunft, in manchen Teilen wenigstens, außerordentliche Ansprüche an die Denkkraft des Lesers stellt. In einem Werke von fast 900 Seiten finden wir aufgespeichert den Gedankenertrag eines wohl ein Menschenalter hindurch fortgesetzten tiefen Nachsinnens über die Grundprobleme der Philosophie. Kein Wunder, daß damals wie heute so viele vor dem Studium dieses Werks zurückschrecken und sich mit dem Surrogat einer mehr oder minder guten Darstellung begnügen. Dieser Ersatz für das Studium des Originals ist aber bei Kant besonders unbefriedigend. Man lernt durch diese Wiedergaben weniger Kant selbst, als Kant, gesehen durch einen mehr- oder weniger geistreichen Kopf, kennen. Wahrer philosophischer Trieb ist nur durch den Trank an der Quelle zu stillen. Allein aus der direkten Berührung mit den bedeutenden Original-Werken entspringt jenes erhebende Gefühl höchster Beseeligung, Zwiesprache halten zu können mit den großen Geistern der Philosophie.

Es ist nun eine eigene Gunst des Schicksals, daß der Meister sich veranlaßt sah, die Hauptgedanken seines System in einem faßlichen, bequem durchzuarbeitenden

Werke geringen Umfangs (immerhin im Original noch von 222 Seiten) niederzulegen. Es gibt keine bessere Einführung in die kritische Philosophie als eben diese „Prolegomena." Schopenhauer spricht von ihnen als „der schönsten und faßlichsten aller Kantischen Hauptschriften", welche das Studium seiner Philosophie außerordentlich erleichtert. Der geistvolle Hegelianer Rosenkranz nennt „Kants herrliche Prolegomena" eine klassische Einleitung in die Probleme der Philosophie. Der scharfsinnige Naturforscher und Philosoph Mach erzählt: „Ich habe es stets als besonderes Glück empfunden, daß mir sehr früh (in einem Alter von 15 Jahren etwa) in der Bibliothek meines Vaters Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" in die Hand fielen. Diese Schrift hat damals einen gewaltigen unauslöschlichen Eindruck auf mich gemacht, den ich in gleicher Weise bei späterer philosophischer Lektüre nie mehr gefühlt habe."

Es gibt wohl in der ganzen philosophischen Literatur kein Werk, das auf so engem Raum eine solche Fülle von Gedanken umschließt. Und es erscheint als eine dankbare Aufgabe, das Studium dieses Büchleins zu erleichtern. Denn die Prolegomena fordern eine Erläuterung, weil auch hier die sachlichen Schwierigkeiten immerhin noch groß genug sind und ferner die Darstellungsart zum öfteren aufklärende Erörterungen erheischt. Dazu kommt noch, daß eine stete Bezugnahme auf die Kr. d. r. V. eine umfassende Heranziehung dieses Grundwerks nötig macht.

Unser Kommentar stellt sich die Aufgabe, die Mitte zu halten zwischen dem ein unermeßliches Material darbietenden Kommentar Vaihingers und dem sich wesentlich auf eine erläuternde, nicht leicht verständliche Zusammenziehung der Leitgedanken beschränkenden Kommentar Cohens. Es mußte der Versuchung widerstanden werden, sich über einzelne Fragen in ausführlichen Spezialabhandlungen zu ergehen; es durfte nicht dem Reize gefolgt werden, an einzelne Gedanken Kants nun gleich eine ganze Kette zu weit führender Erörterungen anzuhaken; und auch in Citaten sowie in polemischen

Ausführungen mußte Knappheit die Regel sein. Zu berücksichtigen waren vor allem weit verbreitete, jedes Verständnis abschneidende irrige Auffassungen. Im übrigen sollte als Ziel gesetzt sein, zum selbständigen Studium der in den Prolegomenen aufgeworfenen Fragen hinzuführen; ja es schwebte die Hoffnung vor, daß nach gründlicher Beschäftigung mit diesem Kommentar auch der Weg zur Kritik der reinen Vernunft geebnet ist. Dessen sei man gewiß: es gibt keinen Königsweg zur Philosophie. Zum Glück, denn kein schöneres Hochgefühl gibt es, als durch intensivste Anstrengung des Denkens sich den Weg zur Wahrheit zu bahnen.

Wir haben Kants Werk nicht wie einen Leichnam seziert, sondern es als lebendigen Organismus betrachtet, uns nicht an die Worte, sondern die Gedanken gehalten. Wir fühlen uns frei von blinder Anhängerschaft und machen Anspruch auf Kants Wort über Platon: „Es ist gar nichts Ungewöhnliches . . . durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte."

Der Verfasser ist des Glaubens, daß in seinem Kommentar jedem ernstlich Strebenden der Weg gewiesen ist, um in die kritische Philosophie einzudringen. Keineswegs ist dabei die Meinung, daß nun alles sonnenklar vor Augen liegt und hier eine letzte Lösung, ein Zu-Ende-Denken, ein Abschluß gegeben ist; liegt doch vielmehr gerade darin der unendliche Reiz philosophischer Arbeit, daß hier noch alles in Bewegung ist, daß immer neue Zusammenhänge, neue Fernsichten sich zeigen. Das eine aber soll erreicht sein: ein allgemeineres Verständnis für die Probleme der Philosophie überhaupt, eine Einschränkung weit verbreiteter sinnloser Auffassungen kritischer Lehren und eine gerechtere Würdigung Kants, als des tiefsinnigsten Denkers, den die Menschheit hervorgebracht hat. —

Die „Prolegomena“ sind in den Ausgaben von Reclam und Dürr allen zugänglich. Bei Benutzung dieses Kommentars numeriere man die einzelnen Absätze der §§.

Die „Kritik der reinen Vernunft (Kr.) wird in der Originalpaginierung zitiert, A bezeichnet die Stellen, die nur in der ersten Auflage, B, die nur in der 2. Auflage vorkommen.

Die von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft“ sind durch „Refl.“ bezeichnet.

Es sei noch bemerkt, daß dem Teil I, der die positive Erkenntnistheorie behandelt, der II. Teil, der die Probleme der Metaphysik betrifft, folgen soll. Doch ist der I. Teil ein selbständiges Ganzes und grundlegend für alles Folgende, sodaß es gerechtfertigt erscheint, ihn zuerst für sich allein erscheinen zu lassen. —

Die Inhaltsübersicht hebt die im Kommentar ausführlicher abgehandelten Probleme hervor.

Inhalt.

Prolegomena. Vorerinnerung von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis.

Der transscendentalen Hauptfrage erster Teil: Wie ist reine Mathematik möglich?

Der transscendentalen Hauptfrage zweiter Teil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Vorrede.

1.

Diese einführenden Gedanken haben in der ursprünglichen Ausgabe der Prolegomenen keine Ueberschrift, wir können sie mit Vorländer als „Vorrede" bezeichnen.

Der Name „Prolegomena", (etwa gleich Vorbemerkungen), war zu Kants Zeiten allgemein in der Wissenschaft gebräuchlich. So stellt der Wolfianer Baumgarten in seiner „Metaphysik" an die Spitze der verschiedenen Abteilungen stets einleitende Bemerkungen unter dem Titel „Prolegomena".

Philosophie, Wissenschaft überhaupt, ist nicht Sache der „Lehrlinge", d. h. ist nicht schulmäßig, mechanisch zu erlernen. Kenntnisse lassen sich lehren und lernen; ein solches Wissen kann man mit Kant „historisch" nennen; weil, wer dieses Wissen besitzt, „nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden." (Kr. 864). „Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, denn das Erkenntnis entsprang bei ihm nicht aus Vernunft." Das gilt auch für den, der das ganze Wolfische Lehrgebäude „im Kopfe hätte und alles an den Fingern abzählen könnte." Ein solches Wissen ist doch nur historisch, „wie bei den meisten Lehrlingen, und bei allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge

bleiben. (Nr. 865). Man kann daher niemals Philosophie, sondern „höchstens nur philosophieren lernen."

Die Prolegomena sind Vorübungen „zu einer jeden künftigen Metaphysik."

2.

Es gibt — auch heute noch — Gelehrte (nicht Philosophen), denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist; „für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben." Ein treffender Hieb gegen zeitgenössische Philosophieprofessoren wie Feder und Genossen, die ihre Philosophie wesentlich aus einem oberflächlichen Studium der Geschichte der Philosophie zusammenlasen (Eklektiker), statt vor allem an den Problemen selbst zu arbeiten. Freilich gibt es für sie ja keine Probleme. Feders Werke wimmeln von historischen Ausführungen, Vergleichen, Anmerkungen, ohne daß er doch jemals den Kern der Sache trifft. Dieser damals sehr berühmte Gelehrte war Leiter der Göttinger „Gelehrten Anzeigen". Ihn hatte Kant im Verdacht, Verfasser jener anonymen, ihn so schwer kränkenden Rezension der „Kritik der reinen Vernunft" vom Januar 1782 zu sein, die freilich von Garve herrührt, und von Feder nur zusammengestrichen war. Aber Feder hatte es doch nicht unterlassen können, sie mit einigen historischen Hinweisen auf Berkeley, Hume u. a. zu spicken, die Kants Originalität abschwächen und sein Werk herabsetzen sollten. Kant war sich mit Recht bewußt, etwas gänzlich Neues geleistet zu haben. Diese neue Höhe, die in ihm das philosophische Denken erreicht hat, muß zuerst erstiegen werden, dann werden von hier aus auch neue Blicke in die Gedankenwelt früherer Philosophen möglich sein. Kant war keineswegs ein Verächter geschichtlicher Studien, er selbst liebte es, in der Einleitung zu seinen Vorlesungen historische Rückblicke zu geben.

Ueber wie unzählige Gegenstände hat der menschliche Geist nicht auf mancherlei Weise geschwärmt! Sehen wir ab von der tiefsinnigen indischen Philosophie, so stoßen um 600 v. Chr. auf die metaphysischen Systeme der

großen griechischen Denker. Da wurde die Frage nach dem „Prinzip" des Seienden aufgeworfen und aufs Mannigfaltigste beantwortet. Thales sah den Urgrund aller Dinge in dem allumfließenden Wasser. Anaximander in einem unendlichen, unbegrenzten und unbestimmten Urstoff, Anaximenes in der allbelebenden Luft. Pythagoras suchte das Wesen der Dinge in der Zahl. Xenophanes erhob sein Denken zum Begriff des einen Gottes, „auf das ganze Himmelsgewölbe hinblickend erklärte er das Eine für die Gottheit." Parmenides dem Großen wurde von der Gottheit selbst die Wahrheit kund: „nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden." Heraklit, der Dunkle, versenkte sich in den ewigen, aber gesetzmäßigen Fluß aller Dinge. Leukipp und Demokrit fanden, d. h. erfanden mit spekulativem Scharfsinn die ewigen unveränderlichen Atome, aus deren Mischung und Trennung alles Seiende entsteht und besteht. Anaxagoras, der erhabene Freund des Perikles, zog das Sein dem Nichtsein vor „wegen der Betrachtung des Himmels sowie der über den ganzen Kosmos verbreiteten Ordnung" und stellt dem blinden Mechanismus die Idee der Zweckmäßigkeit, den Nus, die Vernunft gegenüber. Plato ließ seine Ideen gipfeln in der Idee des Guten als Grund des Seins und des Erkennens der Welt. Aristoteles krönte seine Metaphysik mit dem Gedanken der Gottheit als der letzten wahrhaften Ursache alles Seins und Geschehens.

Und diese großen metaphysischen Gedanken des Aristoteles, die ganze Macht dieser Vernunftwissenschaft, lebten weiter, wenn auch in theologischer Zustutzung, das Mittelalter hindurch, indem sie von den christlichen Scholastikern zur Begründung der Dogmen benutzt wurden. In neuer ursprünglicher Kraft erstanden die Philosophen-Schulen des Altertums zu den Zeiten des Kampfes mit der absterbenden Scholastik in der Renaissance und dem Humanismus (14. u. 15. Jhdt.). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhdts. wurde dann der Grund gelegt zur modernen Naturwissenschaft. Aber in denselben Köpfen,

welche an diesem Aufbau der Wissenschaft wesentlich mitarbeiteten, trieb ein gewaltiges metaphysisches Denken in glänzenden Systemen die Standpunkte des Dualismus (Descartes), des Materialismus (Hobbes), des Monismus (Spinoza), des Idealismus (Leibniz) hervor.

Die Leibnizsche Philosophie herrschte dann in Deutschland in der verflachenden Auffassung, die ihr Christian Wolff gegeben hatte, bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Danach verbreitete sich eine meist kritiklose Mischung von Leibniz und Locke, mit der sich auch Feders Weisheit begnügte.

3.

Wir werden nun aufgefordert, „alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen", gleichsam von Grund aus neu anzufangen und uns die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik zum Problem zu machen. In dieser Frage ist Descartes' Bezweiflung aller bisherigen Erkenntnis aufgenommen und fruchtbar gemacht.

4.

Die Geschichte der Metaphysik zeigt, wie hier allgemeine Unsicherheit, ein Kampf aller gegen alle, herrscht. Die menschliche Vernunft will die Grenzen aller Erfahrung überschreiten und stürzt sich so in Dunkelheit und Widersprüche. „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik." (Vorrede zu A.) Dagegen ist die Mathematik „von den frühesten Zeiten her, in dem bewundernswürdigen Volk der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen." (Vorrede zu B.) „Mit der der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf." Die Physik war ja erst ungefähr anderthalb Jahrhunderte vor dem Erscheinen der „Kritik d. r. V." vor allem durch Galilei wieder neu begründet worden.

Wie kommt es nun, daß „mitten im Flor aller Wissenschaften", die Metaphysik, einst „die Königin aller Wissenschaften", so gesunken ist, daß Kant sagen kann: „Jetzt

bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen"? (Vorrede zu A.) Es gilt also, um der Philosophie die ihr gebührende Stellung wieder zu verschaffen, die Prinzipien alles Erkennens zu prüfen und so „sein Wissen oder Nichtwissen zu demonstrieren"; wobei dann das Wissen und Nichtwissen, d .h. die Grenzen des Wissens, festgelegt werden.

Mit dieser Feststellung des „Nichtwissens" (nämlich von metaphysischen, übersinnlichen Dingen) knüpft Kant an Sokrates an, der weiser war als die übrigen Menschen, weil er sein Nichtwissen wußte. Freilich ist die Behauptung des Nichtwissens kein dogmatischer Machtspruch, sondern muß „kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis" bewiesen werden. Die Erkenntnis der Unwissenheit ist also selbst Wissenschaft. (Kr. 786.) Es handelt sich um eine „unvermeidliche Unwissenheit". Nur so ist jenes viel verketzerte Wort aus der Vorrede zu B zu verstehen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen". Nicht Wissenschaft, sondern ein vermeintliches Wissen sollte aufgehoben werden, so daß Raum geschafft wird für die wissenschaftliche Begründung und freie Entfaltung wahrer Sittlichkeit und Religion. So ist es möglich, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf Sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen."

Daß die menschliche Vernunft so überaus baulustig ist und so bereitwillig Luftschlösser errichtet, ist ein Lieblingsthema Kants. Wir müssen aber das Fundament so tief und sicher als möglich legen und das „Bauzeug überschlagen", „zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange". Da findet sich nun freilich, „daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen". Zu einem Turmbau fehlen die Materialien, außerdem würde er zu einer

babylonischen Sprachverwirrung in Sachen der Metaphysik führen. (Nr. 735.)

6.

Es dauerte nicht mehr lange, bis die „nahe Veränderung“ sich vollzog und die „vermeinten Kleinode“ der Schulmetaphysik als armselige Habseligkeiten durchschaut wurden. Der einst so gefeierte Feder beklagt verbittert die jähe „Amputation, die meinem Autor- und Dozentenruhme durch die kritischen Revolutionen in der Philosophie widerfuhr“.[1]) Der Zulauf zu den Vorlesungen ließ nach, und Feder fühlte sich so unbefriedigt und mißgestimmt, daß er 1797 seine Professur niederlegte, um das für ihn passendere Amt des Direktors einer Erziehungsanstalt für Pagen zu übernehmen.

7.

Kants **Stellung zur Metaphysik** ist Gegenstand heftigen, später zu besprechenden Streites. Vorläufig genüge folgendes.[2]) Metaphysisch ist jede philosophische Vernunfterkenntnis, die den Charakter des A priori, der Unabhängigkeit von aller Erfahrung besitzt. Die Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik führt nun zu einem zwiefachen Ergebnis: möglich ist die „Metaphysik in ihrem ersten Teil“, nämlich als Wissenschaft von den Gesetzen, „welche a priori der Natur als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung zum Grunde liegen“. Hier geht diese Metaphysik „den sicheren Gang einer Wissenschaft“. Unmöglich ist „der zweite Teil“ der Metaphysik, welcher nach Art des dogmatischen Denkens auch das Feld des Uebersinnlichen durch spekulative, theoretische Vernunft erkennen will. Diese dogmatische Metaphysik belegt

[1]) In seiner Selbstbiographie: „J. G. H. Feders Leben, Natur und Grundsätze. Zur Belehrung und Ermunterung seiner lieben Nachkommen, auch anderer, die Nutzbares daraus aufzunehmen geneigt sind.“

[2]) Man vgl. noch die Erläuterungen zu § 1,3.

Kant mit den härtesten Ausdrücken: sie ist ein „leichtsinniges Spiel mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen", „ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken", in ihr wird „die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken" ersäuft usw. Mit diesem „veralteten, wurmstichigen Dogmatismus" ist also sicherlich „das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft" nicht verflochten, wohl aber mit den Gegenständen dieser Metaphysik, den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft": Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (B, 7).

Zu bemerken ist aber, daß Kant jede rein philosophische Untersuchung ebenfalls metaphysisch nennt! Dieser Name Metaphysik kann „auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden". (Kr. 869.) Worin besteht also denn die „völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt" der Metaphysik? Das Wichtigste ist die Grundlegung der Erkenntnistheorie. Aus dieser folgt als Positives die Möglichkeit einer „Metaphysik der Natur", als Negatives die Unmöglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen als theoretische Wissenschaft.[1]) Zugleich aber erscheinen diese alten metaphysischen Probleme von dem neu errungenen kritischen Standpunkt aus in einer ganz eigenartigen Bedeutsamkeit von höchstem praktischen Wert. Dieses alles zusammen umfaßte die Bezeichnung Metaphysik; all diese Probleme gehören für Kant zusammen; inbezug auf sie alle hat „die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht", ihnen „als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren. (B. Vorrede XV.)

Das lateinische Zitat[2]) stammt aus Horaz: Es wartet der Bauer, bis der Strom abfließe, aber der gleitet

---

[1]) In diesem Sinne meint Kant, daß die Metaphysik (die Kritik der reinen Vernunft) „als bloße Spekulation mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern." (Kr. 879).

[2]) Kant liebt es, Zitate aus den lateinischen Klassikern in seine Darstellung einzuflechten. Latein war damals das Hauptfach

dahin und wird dahin gleiten, sich in alle Ewigkeit vorüber wälzend.

8.

In seinem Abriß der „Geschichte der reinen Vernunft" (Kr. 880 ff.) unterscheidet Kant in „Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten (Rationalisten) angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren, und Leibniz, der dem letzteren, (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können". Locke brachte sich vor allem um den Erfolg durch die Inkonsequenz, von der Erfahrung abgeleitete Begriffe zur Erkenntnis des Uebersinnlichen zu gebrauchen, indem er behauptet, „man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, (obzwar beide Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen), ebenso evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz."

Locke stellt sich in seinem Hauptwerk „Versuch über den menschlichen Verstand" vom Jahre 1689/90 die Aufgabe, „den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, sowie auch die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung" zu unter-

---

des Schulunterrichts, und Borowski, einer der Biographen Kants, berichtet: „Unter der Leitung eines vorzüglichen Lehrers, des guten Heydenreich . . . ward Kant besonders auf der ersten Klasse dieser Friedrichsschule zu dem Studium der römischen Klassiker so begeistert, daß Liebe für diese ihm immer eingedrückt blieb. Auch jetzt noch (1792) ist es ihm ein Leichtes, lange Stellen, die ihm besonders wohlgefallen hatten, ohne Anstoß zu rezitieren."

suchen.[1]) Aber er kann doch nur als schwacher Vorläufer des Kritizismus gelten.[2])

Leibnizens bedeutendes Werk, eine Streitschrift gegen Locke: „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ ist zwar 1704 verfaßt, aber unveröffentlicht gelassen, zum Teil aus dem Grunde, weil Locke eben damals gestorben war. Es erschien endlich 1765 und war ohne Zweifel von Einfluß auf Kants philosophische Entwicklung.

Das Wichtigste ist aber der Angriff Hume's auf die Metaphysik in seinem Werke: „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“ vom Jahre 1748. Die „Prolegomena“, welche überhaupt mehr Hinweise auf Namen von Philosophen enthalten als die Kritik, sind wesentlich eine Auseinandersetzung mit diesem Angriff Hume's. In dem Hauptwerke (A) wird Hume erst am Schluß S. 773 f. erwähnt, wenn auch der Sache nach das Verhältnis nicht anders ist als in den Prolegomenen.

Der von Hume entspringende Funken fand im Kantischen Geist einen empfänglichen Zunder, der schließlich ein helles Licht entzündete. In der Dunkelheit der Metaphysik „steckt die Kritik der reinen Vernunft die Fackel auf, beleuchtet aber nicht die uns unbekannten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunklen Raum unseres eigenen Verstandes.“ (Refl. 128.)

9.

Es soll nun die **Kausalitätstheorie Hume's** in ihren Grundzügen skizziert werden. In drei Fragen wollen wir mit Hume das Problem entfalten.

---

[1]) Man vergleiche die ähnlich, aber ungleich schärfere Formulierung Kants: „Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit“ der Erkenntnisse a priori bestimmte, würde transscendentale Logik heißen. (Kr. 81).

[2]) Eine ausführliche Geschichte des Kritizismus gibt Riehl in dem 1. Bande seines großangelegten Werkes: „Der philosophische Kritizismus“.

Die **erste Frage** lautet: worauf beruht die Erkenntnis von Tatsachen? Unter Tatsache wird hier das nicht verstanden, was in der sinnlichen Wahrnehmung oder im Gedächtnis gegenwärtig gegeben ist, sondern eine Aussage über vergangene oder zukünftige Ereignisse. Die Antwort ist: Die Kenntnis von Tatsachen ist nicht in der Logik, sondern in der Erfahrung gegründet, oder schärfer: beruht nicht auf dem Satz des Widerspruchs, sondern auf der Beziehung von Ursache und Wirkung. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, daß Cäsar nicht existiert hat, ist logisch denkbar, so unwahrscheinlich auch diese Sätze sein mögen.[1]) „Keine Verneinung einer Tatsache kann einen Widerspruch enthalten." Die Verneinung eines mathematischen Satzes ist undenkbar, weil unlogisch.

„Alle unsere Denkakte, die Tatsachen betreffen, scheinen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen." Bei all unseren Erkenntnissen von Tatsachen gehen wir aus von Wahrnehmungen, die uns gegenwärtig gegeben sind. Wir sehen einen Brief, eine Ruine, ein historisches Dokument. Aber wir bleiben nicht bei diesen Wahrnehmungen stehen, sondern knüpfen Schlüsse an dieselben. Wir erschließen so, daß unser Freund in Paris ist, daß in früheren Zeiten im Lande der Ruinen eine hohe Kultur geherrscht, daß Cäsar einst gelebt hat. Alle diese Schlüsse haben zur Voraussetzung, daß zwischen der gegenwärtigen Tatsache der Wahrnehmung und der aus ihr abgeleiteten eine Verknüpfung besteht. Und als dieses Band erweist sich die Beziehung von Ursache und Wirkung. Nur, indem ich die Gegenwart rückwärts

---

[1]) Könnte nicht, so müssen wir mit dem tiefdenkenden Physiker Poincaré („Der Wert der Wissenschaft") sagen, im Weltall eine riesenhafte Masse sich mit ungeheurer Geschwindigkeit auf uns zu bewegen, deren Einfluß früher bei ihrer unermeßlichen Entfernung unmerklich war, die aber jetzt unser ganzes Sonnensystem in Unordnung bringt? — Wird nicht auch Homers ja Jesu Existenz bestritten?

und vorwärts mit einer ununterbrochen fortlaufenden Reihe vor ursächlich verbundenen Ereignissen in Zusammenhang bringe, kann ich Schlüsse denken, die in die fernste Vergangenheit und Zukunft reichen. Würde ich an einer Stelle eine Lücke im Kausalgeschehen annehmen, dann hätte ich das Wunder vor mir, wissenschaftliches Erkennen wäre unmöglich, Brief, Ruine usw. würden mir nichts sagen, sie könnten ja selbst aus dem Nichts herabgefallen sein.

Die **zweite Frage** wird nun sein: wie kommen wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung? Der Empirismus antwortet: die Kenntnis dieser Beziehung wird in keinem Falle durch reine Tätigkeit unserer Vernunft, durch Denkakte a priori, sondern stets nur durch Beobachtung und Erfahrung gewonnen. Auch uns so geläufige, selbstverständliche Sätze wie: daß ein Stein fällt, wenn ich ihn loslasse, daß eine Billardkugel einer andern durch Stoß eine bestimmte Bewegung mitteilt, sind nicht a priori durch den Verstand entdeckt, sondern durch Beobachtung. Das eben ist der große Irrtum des unkritischen, dogmatischen Denkens, das Verhältnis von Ursache und Wirkung mit dem von Grund und Folge gleichzusetzen. Mit dem Grunde ist die Folge gegeben. Aus dem Satze, daß alle Menschen sterblich sind, zieht das Denken a priori die Folgerung, daß jeder einzelne sterblich ist. Dieser Schluß selbst bedarf keiner Erfahrung, der Folgesatz liegt gleichsam schon eingewickelt im Grunde und braucht nur durch das Denken hervorgeholt werden. Wie anders ist es bei der Beziehung von Ursache und Wirkung! Denn dieses Verhältnis ist kein logisches, sondern ein reales.[1]) Die Ursache ist ein Naturprozeß und die Wirkung ein anderer. „Die Bewegung der zweiten

---

[1]) Die Gleichsetzung resp. Verwechslung von Ursache (causa) und Grund (ratio), von bewirken (efficere) und logisch folgern (sequi) ist ein Hauptfehler des Spinozistischen Systems. Indem Spinoza nach „mathematischer Methode" die Welt begreifen will, verwandelt sich ihm das reale Naturgeschehen in einen logischen Zusammhang.

Billardkugel ist ein völlig verschiedenes Ereignis von der Bewegung der ersten." Jede Bewegung ist etwas für sich; ihr Zusammenhang nur erfahrungsgemäß gegeben. „Gesetzt den Fall, Adam hätte anfänglich durchaus vollkommene Vernunftkräfte besessen, so hätte er doch aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers nicht herleiten können, daß es ihn ersticken" würde. Auch die allgemeinsten Naturgesetze sind Erfahrungstatsachen, aber nicht logische Einsichten.

Bis hierhin würde auch der Empirismus gewöhnlichen Schlages mit dem scharfsinnigen Schotten gehen. Auch Locke hatte ja die Erfahrung als den Quell alles Erkennens proklamiert. Aber Hume gehört zu jenen seltenen „fragedurstigen Leuten", die eine neue Frage, ein neues Problem in die Philosophie einführen. War bei Locke die Philosophie zu Ende, wenn sie das Wort „Erfahrung" aussprach, so sieht Hume in diesem Begriff ein neues, bisher verborgenes Problem, den Anfang eines neuen Philosophierens: „Was ist die Grundlage aller Schlüsse aus der Erfahrung?" Diese **dritte Frage** führt uns in das Herz seiner Untersuchung. Ihre Beantwortung läßt die bisherigen Erörterungen erst in das richtige Licht treten. Wir formulieren noch einmal die gefundenen Ergebnisse. 1. Ueber die momentane Wahrnehmung hinaus gelangt unser Denken allein an dem Leitseil von Ursache und Wirkung zur Erkenntnis von Tatsachen. 2. Das Dasein der Ursache ist ganz verschieden vom Dasein der Wirkung. Der Verstand kann nicht a priori gleichsam eine Brücke schlagen von dem einen Geschehen zum anderen. Vielmehr entstammt jede Kenntnis eines Kausalzusammenhanges der Wahrnehmung, der Beobachtung, der Erfahrung.

Noch aber sind wir erst am Anfang des eigentlichen Problems, noch bewegen wir uns auf der Oberfläche, noch ist unsere Sprache ungenau und dem gewöhnlichen unkritischen Empirismus angepaßt. Wir fragen nun nach den Grundlagen aller Schlüsse aus der Erfahrung, wir fragen nach der Grundlage der Erfahrungs-

erkenntnis selbst. Den Sinn und die Tragweite dieser Frage zu erfassen, ist der einzige schwierige Punkt in Hume's Erkenntniskritik. Unser Denken begnügt sich nicht mit der Erfahrung, welche in nichts weiter besteht als in der Beobachtung eines ständigen Zusammenhangs gleichartiger Erscheinungen. Diese „Erfahrung" wäre ja nichts weiter, als eine im Gedächtnis aufbewahrte Summe von wirklich ausgeführten Beobachtungen. Unsere Naturerkenntnis erstrebt weit mehr. Wir schließen aus unseren bisherigen Erfahrungen auf vergangene und zukünftige Ereignisse; in diesen Schlüssen über die gegenwärtigen Wahrnehmungen und ihre Gedächtnissumme hinaus besitzen wir doch erst wirkliche Erkenntnis, wirkliche Erfahrung. Worauf beruhen nun diese Schlüsse? Welches ist die Grundlage dieses sich im Geiste vollziehenden Fortschritts?

Alle unsere Erfahrungsschlüsse gehen von der Voraussetzung aus, daß die Zukunft mit dem Gegenwärtigen gleichförmig sein werde, daß der Naturlauf sich nicht ändert, daß immer gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben werden. Brot wird uns auch weiterhin ernähren, der Stein wird auch morgen fallen, wie bisher. Mit welchem Recht machen wir diese Annahmen? Wie kann die Gegenwart für alle Zukunft und Vergangenheit bürgen?

Vor allem können wir uns nicht mit dem dogmatischen Rationalismus auf die Logik berufen. Denn die Ursache war ja etwas von der Wirkung völlig Getrenntes. Es liegt also kein logischer Widerspruch darin, daß der Naturlauf wechselt, daß dieselben Ursachen andere Wirkungen zur Folge haben. Der Empirismus bringt nun triumphierend seine Erfahrung vor. Was leistet denn aber diese Erfahrung? Lassen wir mal wieder unsere Billardkugeln rollen! Was erfahren wir, was nehmen wir wahr? Die einfache Tatsache, daß zuerst die eine, sodann nach der Berührung die andere sich bewegt. Daß das so sein **muß**, daß hier eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung vorliegt, daß es also immer so sein muß, kann keine Wahr-

nehmung jemals zeigen. Die Wahrnehmung gibt uns den Anblick einer Folge, eines „Nach", eines post hoc, aber enthüllt uns nicht eine Verknüpfung, ein „Durch", ein propter hoc. Auch die innere Wahrnehmung lehrt, daß auf einen Willensakt sich eine Armbewegung vollzieht, aber zeigt keine Spur von der Notwendigkeit, dem geheimnisvollen Bande zwischen Ursache und Wirkung.[1]) Und dieses bleibt auch bei noch so großer Wiederholung der Wahrnehmungen. Auch der tausendste Steinfall unterscheidet sich tatsächlich für die Wahrnehmung in nichts vom ersten. Also ist kein Band, keine Notwendigkeit, keine Naturgesetzlichkeit als objektiv bestehend erweisbar.

Schwebt nun unsere Naturerkenntnis völlig in der Luft oder welches ist ihre Grundlage, wenn sich Erfahrungswissen nicht auf Verstandesvorgänge und nicht auf Wahrnehmungen gründen soll? Der tausendste Steinfall ist objektiv derselbe wie der erste, aber das wahrnehmende Subjekt hat sich geändert.[2]) Durch die Häufung gleichartiger Wahrnehmungen ist in uns eine Neigung entstanden, die uns zwingt, das Fallen des Steines zu erwarten, an das Eintreten dieses Vorganges zu glauben. In uns ist ein Vorstellungszusammenhang erwachsen, der mit dem Gedanken des Steines die Erwartung seines Fallens verknüpft. Wir sind eben so konstruiert, daß die Erscheinung einer Ursache unseren Geist stets durch einen gewohnheitsmäßigen Uebergang zur Vorstellung der Wirkung führt. Die gesuchte Notwendigkeit, jenes Band stellt sich also heraus als etwas rein Subjektives, als ein Mechanismus unseres Geistes, beruhend auf einer Art Instinkt, dem Prinzip der Gewohnheit oder Uebung. Von keiner Verknüpfung der Dinge wissen wir, wohl aber ist uns eine notwendige, zwingende Verknüpfung unserer Vorstellungen gegeben. Die Gewohnheit ist

---

[1]) Das „Muß", die „Notwendigkeit" ist eben ein Gedanke und kein Wahrnehmen.

[2]) Vgl. die lehrreiche „Einführung in die Philosophie der Gegenwart" von A. Riehl.

die große Führerin im menschlichen Leben. Man kann vielleicht alles in folgende Formel einbegreifen: die reale, objektive Kausalverknüpfung der Dinge löst sich bei Hume auf in einen ideellen, subjektiven Assoziationszusammenhang von Vorstellungen. —

In drei Sätze faßt Kant hier Hume's Kritik zusammen: 1. Die Vernunft kann unmöglich a priori erkennen, daß, weil A ist, auch B notwendig sein müsse. 2. Deshalb ist die Apriorität des Kausalbegriffs zu verwerfen. Der von der Vernunft geforderte Begriff einer Ursache ist also „lügenhaft und betrügerisch", ist „erschlichen", ist eine Täuschung, die davon herrührt, daß die Gewohnheit, eine subjektive Notwendigkeit in der Assoziation von Vorstellungen, unvermerkt für eine objektive Notwendigkeit in den Gegenständen selbst genommen wird.[1]) 3. Das für spezielle Fälle Nachgewiesene gilt auch für das allgemeine Kausalgesetz; wir können nicht sagen, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Jede Erkenntnis a priori ist hinfällig; der Skeptiker Hume hielt die „Vermehrung der Begriffe aus sich selbst, und sozusagen, die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich, mithin alle vermeintlichen Prinzipien derselben a priori für eingebildet". (Kr. 793.) Er zerstörte alle reine Philosophie, jede Metaphysik, denn „selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie)" wurde „der härteste Skeptizismus" eingeführt.[1])

Anmerkung zu 9.

Die einzige Methode, erklärt Hume, die Wissenschaft mit einem Male von solch unzugänglichen metaphysischen Fragen frei zu machen, besteht in einer ernstlichen Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes. „Wir müssen uns dieser Mühe unterziehen, um nachher für alle Zeiten in Ruhe zu leben: wir müssen die echte Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. (Reclam 62.)

und verfälschte zu zerstören." Die echte Metaphysik, d. i. die Erkenntnistheorie, führt Hume dahin, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben. Ein Irrtum Hume's aber war es, das Feld der möglichen Erfahrung für das Feld der Dinge an sich zu halten, und durch bloße Erfahrungsgrundsätze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst zu umspannen. Damit ist das Uebersinnliche nicht nur für theoretisch unerkennbar ausgegeben, sondern überhaupt in seinem Dasein vernichtet. Der Kantische Kritizismus will aber dem menschlichen Verstande eine praktische objektive Realität im Felde des Uebersinnlichen sichern.

10.

Uebereilt und unrichtig ist für Kant vor allem die Folgerung, daß jede apriorische objektiv gültige Erkenntnis unmöglich ist. Hume unterschied eben nicht „zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialektischen Anmaßungen der Vernunft". (Kr. 796.)

11.

In seiner Heimat selbst wurde Hume heftig bekämpft von der „schottischen Schule": Reid, Oswald, Beattie u. a. Gegenüber den „metaphysischen" (d. h. kritischen) Untersuchungen Hume's entwickelten diese Männer die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, des „common sense". Die Zweifel Hume's (und auch die Lehren Locke's und Berkeley's) wurden damit abgetan, daß man sich auf die „Eingebungen der gesunden Vernunft" berief, welche ein Vermögen sein sollte, womit wir durch sich selbst klare Wahrheiten erkennen können. Ich nenne Wahrheit, sagt Beattie,[1]) „was die Beschaffenheit meiner Natur mich zu glauben bestimmt." Womit denn Humes Frage nach der objektiven Gültigkeit des

---

[1]) „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit; im Gegensatze der Klügelei und der Zweifelsucht." (1772 ins Deutsche übersetzt.)

Denkens auch nicht im geringsten erledigt ist. Mit dieser Berufung auf die psychologische Natur der Menschen könnte jeder Wahn und jeder Aberglaube sich rechtfertigen.

Beattie vor allem führt seine Polemik mit „großer Unbescheidenheit". In widerlichem Fanatismus operiert er mit Ausdrücken wie Abscheu, Verachtung, Aergernis, Untergrabung heiliger Grundsätze, nennt die Skeptiker Feinde und Pest des menschlichen Geschlechts und erdreistet sich, Hume's Aufrichtigkeit in Zweifel zu ziehen.[1])

Hume hatte die „Unentbehrlichkeit" des Kausalbegriffs nicht bestritten, — beruht doch jede Erkenntnis von Tatsachen auf dem Schluß von der Ursache auf die Wirkung —, aber nach dem „Ursprung" und Wesen der Kausalität gefragt. — Der „gemeine Menschenverstand" kann in der Philosophie so wenig wie in der Mathematik maßgebend sein; er muß sich in systematischer Arbeit in die Probleme versenken. Kant ist durchaus kein Verächter des gesunden Menschenverstandes. Im Gegenteil sagt er: „Ich bin ein enthusiastischer Verteidiger des gesunden Menschenverstandes,"[2]) und kommt zu dem Ergebnis, daß „die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen". (Kr. 859).

Aber zu philosophischer Forschung bedarf es, wie auch Hume betont, der Anlage zum abstrakten, spekulativen Denken.

---

[1]) Gegen derartige Verketzerungen der Skeptiker scheinen Kants prächtige Worte (Kr. 774) gerichtet zu sein: „Laßt diese Leute (die Skeptiker) nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft." Ebendort spricht er von Hume als einem „gutgesinnten und seinem sittlichen Charakter nach untadelhaften" Denker.

[2]) In einer von Warda entdeckten Vorarbeit zu den Prolegomenen.

13 und 14.

Die „Erinnerung" des David Hume hat Kants „dogmatischen Schlummer" unterbrochen. Erinnerung ist hier natürlich nicht, wie Adickes[1]) in einem seltsamen Mangel an Sprachgefühl uns belehren will, Erinnerung an Hume, sondern Ermahnung, kritischer Hinweis des Hume. Humes Bestreitung der objektiven Gültigkeit des Begriffs der wirkenden Ursache störte Kant aus seinem dogmatischen Schlummer auf. Denn der dogmatische Philosoph befindet sich in dem Wahne, diese objektive Geltung seines Denkens für die Erfahrung und ebenso für jenseits der Erfahrung liegende Dinge ohne weiteres in Anspruch nehmen zu dürfen. Aus diesem „süßen dogmatischen Traume" erweckt der Zweifel Hume's (Kr. 785). Gegenüber den falschen historischen Etikettierungen der Göttinger Rezension fühlt sich Kant hier veranlaßt, die wahre Entstehungsgeschichte seines Kritizismus darzulegen und so zugleich das neue kritische Problem hervortreten zu lassen. Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" sagt Kant, daß seine „Kr. d. r. V." „durch jene Humische Zweifellehre veranlaßt ward". Aber dasselbe steht ja auch schon in der Kr. d. r. V. selbst! Hume ist „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses", „den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann", er war „auf der Spur der Wahrheit!" (792).

In welchen Zeitpunkt haben wir den Anstoß durch Hume zu setzen?

Die Entwicklung des Kantischen Denkens zeigt das einzigartige Schauspiel eines rastlosen, immer neue Wege einschlagenden Forschens nach Wahrheit bis in ein Alter hinein, in welchem das Denken sonst schon erstarrt zu sein pflegt. Denn erst mit ungefähr 46 Jahren (nach 1770) hatte er endlich eine Richtung gefunden, in der er stetig weiter gehen konnte. Da erst hatten die „Umkippungen"

---

[1]) Adickes „Kant-Studien" 151.

wirklich ein Ende,[1]) und konnte er allmählich ins stabile Gleichgewicht kommen, da erst konnte mit der Errichtung eines dauerhaften Gebäudes begonnen werden, während er früher mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen seine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehrte.[2]) Es sind deshalb nicht gerade viel besagende Kennzeichnungen, wenn man aus den bis nach 1770 ewig fließenden Gedankengängen eine erste Periode der Kantischen Philosophie (etwa bis 1760) als dogmatisch, eine zweite, in den „Träumen eines Geistersehers" vom Jahre 1766 gipfelnd, als skeptisch-empiristische, die dritte (nach 1770) als kritische heraushebt.

Eine ganz besondere Stelle nimmt nun das Jahr 1769 resp. die 1770 erschienene Schrift ein „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"[3]), ein Werk von nur wenig Seiten, aber höchst bedeutendem Inhalt, welches Kant bei seiner Bestallung als Professor herausgab und welches die neue Entdeckung von 1769 enthält: die Lehre von der anschaulichen Natur von Raum und Zeit und ihrer Idealität. Auf das Jahr 1769 deutet Kant in seinem Brief an Garve (1783): Die „Kr. d. r. V." vom Jahre 1781 enthält den „Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hintereinander sorgfältig durchdacht hatte". Ebenso bezeichnet er im Brief an Mendelssohn (1783) die „Kritik" als „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren". Nimmt man dazu noch die ausdrückliche Bemerkung Kants in dem Brief an seinen (ehemaligen) Schüler und Freund Marcus Herz vom Jahre 1781: „Dieses Buch (d. Kr. d. r. V.) enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen, unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis, abdisputierten", so scheint es, als ob wir in

---

[1]) Kant glaubte freilich schon 1765 (Brief an Lambert) ins Gleichgewicht gekommen zu sein.

[2]) Brief an Herder 1767.

[3]) „Ueber Form und Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt."

dieser Schrift vom Jahre 1770 den Keim des Kritizismus sehen und also ins Jahr 1769 die Einwirkung *Hume's* verlegen müßten, wie es *Paulsen* und ihm folgend *Adickes* tun. Dennoch muß ich zu einer anderen Auffassung gelangen.

Gewiß kann man die „Kr. d. r. V." als Ausschlag der Untersuchungen in der Dissertation von 1770 ansehen. Aber dieser Ausschlag vollzieht sich erst noch durch einen *gänzlichen Umschlag* aus dem Dogmatischen ins Kritische!

„Das Jahr 69 gab mir großes Licht." (Refl. 4.) In der Einsicht in den anschaulichen, idealen Charakter von Raum und Zeit fand Kant die Lösung des *Antinomienproblems*. Dieses Suchen nach einem Ausweg aus der Verwicklung des Denkens in diese Antinomien hat *Kants* neue Lehre von Raum und Zeit wesentlich hervorgetrieben, wie von *Erdmann* ausführlich nachgewiesen ist.[1]) Uebrigens heißt es in den Prolegomenen § 50 von den Antinomien, daß sie am kräftigsten wirken, „die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken."[2]) Dogmatisch ist die Annahme, welche Raum und Zeit absolute Realität zuschreibt, sie für Formen der Dinge an sich und nicht bloß der Erscheinungen ansieht. Aber von *diesem* Dogmatismus bezüglich der Anschauungsformen ist hier nicht die Rede, jetzt handelt es sich um die Denkformen, um Ursache und Wirkung. *Ist nun 1770 der „dogmatische Schlummer unterbrochen" und sehen wir Kant „im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung", also eine nicht-dogmatische, einschlagen?* Aber die Schrift vom Jahre 1770 ist ja leider noch sehr dogmatisch in Bezug auf die intellektuelle Erkenntnis, und die Richtung ist die alte

---

[1]) Auch von *Riehl* in seinem „Kriticismus" war diese Bedeutung der Antinomien schon hervorgehoben.

[2]) Im Brief an *Garve* (1798) schreibt *Kant*: Der Punkt, von dem ich ausgegangen bin, ist die Antinomie d. r. V.; „diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte".

von Leibniz.[1]) Dogmatisch ist die Behauptung, daß zwar die sinnliche Erkenntnis die Dinge vorstellt, wie sie erscheinen, die intellektuelle Erkenntnis aber, „wie sie sind", indem nämlich die intellektuellen Begriffe „die innere und absolute Eigenschaft der Objekte ausdrücken." Kants getreuer Schüler Herz gibt das in seiner vergröbernden und deshalb die schwachen Punkte deutlich aufzeigenden Umarbeitung der Kantischen Dissertation wieder mit der charakteristischen, noch tief in dogmatischem Schlummer befangenen Schlußweise: Metaphysik ist Wissenschaft der reinen Vernunft, **folglich** der objektiven Erkenntnis, d. h. Erkenntnis der Dinge an sich. Dieses „folglich" ist ja gerade Gegenstand der Hume'schen Erinnerung! Und indem Kant sich dieses „folglich" zum Problem macht, kommt er zu seinem Kritizismus. Im § 9 der Dissertation heißt es aber noch ausdrücklich: der Zweck der intellektuellen Erkenntnis ist ein dogmatischer, indem sie mündet in einer Art Ideal der Vollkommenheit, dem höchsten Wesen, Gott. Noch immer, heißt es in Refl. 3, nachdem von den Gedanken der Dissertation die Rede gewesen ist, glaubte ich „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern". Erst die Frage, die „Einsicht, wie überhaupt eine Erkenntnis a priori möglich sei", machte diesem dogmatischen Philosophieren ein Ende, unterbrach endgültig den dogmatischen Schlummer.

All diese Momente machen es unmöglich, Paulsen[2]) zuzustimmen: „Auf jeden Fall jetzt (— 1769 —) ging ihm zugleich die ganze Bedeutung des Humeschen Problems und die Möglichkeit seiner Lösung auf." Auf jeden Fall ist in der Schrift von 1770 keine Spur davon zu erkennen, daß Hume's Problem in seiner wahren, das dogmatische Denken vernichtenden Bedeutung überhaupt nur erkannt war.

---

[1]) Eine Beeinflussung der Kantischen Kategorienlehre in jener Dissertation durch die „Nouveaux essais", wie sie besonders Windelband und Vaihinger behaupten, ist unverkennbar.

[2]) „J. Kant", S. 102.

Wir kommen aber nun erst zu dem Wichtigsten. Als Kant (September 1770) seine Dissertation an Lambert sandte, meinte er: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen" usw. Dennoch befand sich Kant jetzt in derselben Selbsttäuschung wie 1765; die Hauptänderung sollte noch eintreten, aber sie stand schon an der Tür und pochte bald nach diesem Briefe an. Schon Anfang 1771 hat Herz mit Schrecken vernommen, daß sein teurer Lehrer „kein so großer Verehrer der spekulativen Weltweisheit" mehr sei als vormals; bald sollte er Genaueres über den letzten und größten Umschlag in Kants Denken von Kant selbst hören. Kant gibt in dem berühmten Brief vom 21. Februar 1772 „eine kleine Erzählung von der Art der Beschäftigung" seiner Gedanken nach der Abreise seines Schülers nach Berlin (Sept. 1770). „Indem ich den theoretischen Teil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Teile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andere, aus der Acht gelassen hatte und welches in der Tat den **Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik** ausmacht."[1]) In der Dissertation war nur der apriorische Charakter der Verstandesbegriffe festgestellt, die objektive Gültigkeit aber einfach dogmatisch behauptet. Nun erst kommt Kant das kritische Grundproblem zum Bewußtsein: „wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß." Das ist die große Frage nach der Deduktion der Begriffe, die Hume, dem „scharfsinnigen Vorgänger" Kants, unmöglich schien, die er und er allein doch aber als Forderung, als „Problem" zu stellen sich „hatte einfallen

[1]) Von Kant nicht unterstrichen.

lassen", wie es in unserem Abschnitt 14 heißt. In demselben Brief erwähnt Kant auch, daß er bei seinen jetzigen kritischen Forschungen alle Begriffe der reinen Vernunft systematisch in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen suche. Vergl. unsere Stelle (14) „Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern."

In welchen Zeitpunkt haben wir nun die Einwirkung Hume's auf Kant zu verlegen? Wir wissen, daß durch diese „Zweifellehre" Hume's die Kr. d. r. V. veranlaßt wurde. Welches Jahr können wir nun als Geburtsjahr dieses Kritizismus ansehen? Wir haben gesehen, daß ihm erst nach 1770 das dunkle Geheimnis der Metaphysik, die Grundfrage nach dem Recht der objektiven Gültigkeit apriorischer Erkenntnis, als Geheimnis, als Problem sichtbar wird. In dieser im Brief an Herz formulierten Aufgabe erblicken wir deshalb den eigentlichen Ausgangspunkt der Kr. d. r. V. Wir wissen aber: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht." Die Lehre von der Idealität unserer Anschauungsformen ist schon ausgeführt, die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich angebahnt. Aber wir können den Beginn des kritischen Philosophierens noch weiter zurückverlegen. Wenigstens mehr als 12 Jahre hieß es in den Briefen an Garve und Mendelssohn. Und so zieht denn Kant in Briefen aus dem Jahre 1781 (an Reccard und Bernoulli) eine Linie von der Mitte der 60er Jahre bis zum Erscheinen der Kr. d. r. V.! Und auch diese Jahre um 1765 können als Entstehungszeit der kritischen Philosophie mit Recht in Anspruch genommen werden. Es fragt sich eben nur, was man unter Kritizismus versteht. Da die „Erinnerung des David Hume" vor vielen Jahren stattgefunden haben soll, erschiene es sogar recht angebracht, den Zeitpunkt um 1765 für diese Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer anzunehmen.[1]) 1765

[1]) Erdmann verlegt die „Erinnerung" ins Jahr 1774. Für das Zurückdenken eines alten Mannes von 59 Jahren sind

(Brief an Lambert) glaubt Kant sich „der eigentümlichen Methode der Metaphysik" versichert zu haben; 1766 schreibt er an Mendelssohn, daß er in Ansehung des metaphysischen Wissens „nichts ratsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln". In den „Träumen eines Geistersehers" (1766) wird erklärt: Metaphysik ist „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft". Daß in diesen Jahren eine neue Denkrichtung zum Durchbruch gekommen ist, geht auch aus dem Brief an Herder hervor (1767): „seitdem wir getrennt sind" — also seit dem Herbst 1764, als Herder nach Riga ging — habe ich in vielen Stücken andern Einsichten Platz gegeben", er hat sein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet, „die eigentümliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen".

Wir kommen nun zum Schluß. Sicherlich hat Kant die „Untersuchungen Hume's schon um 1760 gelesen[1]) und ist von ihnen beeinflußt; zeigt doch vor allem die Schrift „Träume eines Geistersehers" einen überraschenden Anklang an Wendungen Hume's. Mit großer Heftigkeit hat sich Kant in diesen Jahren von der dogmatischen Metaphysik losgerissen, zugleich beginnt er mit dem Kausalproblem zu ringen. Wir können also diese Periode mit ihrer schroffen Ablehnung der Schulmetaphysik und energischen Betonung der Erfahrung als eine kritisch-skeptische bezeichnen, wie sie nach Kant auf dem Wege vom Dogma-

---

aber 9 Jahre nicht „viele". Ueberdies fand Kant in Hume wesentlich nur das Problem, nur in sehr eingeschränktem Maße die Lösung. 1774 kann gar nicht in Betracht kommen.

[1]) Sie erschienen übersetzt 1756; Hamann bemerkt in einem Schreiben an Kant 1759: „Der attische Philosoph, Hume, hat den Glauben nötig, wenn er ein Ei essen und ein Glas Wasser trinken soll." Daß Kant, der Hume als Moralphilosophen zu Beginn der 60er Jahre schätzte, nicht auch dessen theoretische Philosophie der Lektüre gewürdigt hätte, erscheint unmöglich.

tismus zum eigentlichen positiven Kritizismus liegen muß. Nach 1766 bildet sich nun unter dem Einfluß von Leibniz die sichere Erkenntnis des Apriorischen in unserem Wissen heraus. Dieses Apriori finden wir in der Dissertation von 1770 vor, die außerdem noch als unverlierbaren Bestandteil des späteren Systems die neue Theorie von den Anschauungsformen und die damit zusammenhängende Scheidung der Erscheinungswelt und der Welt der Dinge an sich enthält. Die 1770 gegebene Veranlassung, die noch unfertigen Gedankenmassen in die abgerundete Form einer akademischen Abhandlung zu bringen, zeitigt dann die tiefe Einsicht in das ganz neue kritische Problem. Erst mußte das Apriori, wenn auch noch unsystematisch festgelegt sein, dann konnte das Humesche Problem in seiner wahren Bedeutung erkannt werden; dann konnte an die Lösung, die Deduktion, den Nachweis der objektiven Gültigkeit des Denkens gegangen werden. Jetzt kommt Kant zur Einsicht, daß Hume's Problem für einen Standpunkt wie den von 1770 völlig unlösbar ist, daß Hume bezüglich einer dogmatischen Philosophie, welche den Anspruch erhebt, Dinge an sich und ihre Verknüpfungen zu erkennen, ganz Recht hatte, den Begriff der ursächlichen Verknüpfung für ein Blendwerk zu halten. Damit ist dann für Kant der Weg zur Lösung (— Begriffe a priori sind objektiv gültig für Gegenstände der Erfahrung als Grund der Möglichkeit der Erfahrung —) vorgezeichnet.

Das also bleibt: sein eigentliches Problem sah Kant erst nach 1770, ihm galt die Ausarbeitung in der Kr. d. r. V.; 1772 taucht auch der Name auf: „Kritik der reinen Vernunft", das bedeutet: Untersuchung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis. In dieser Zeit also erst wird Hume's „Anfechtung der Rechte der reinen Vernunft", seine „Erinnerung" als Anstoß zur Prüfung der apriorischen Erkenntnis bei Kant zur eigentlichen vollen Wirksamkeit gelangt sein. Alles Frühere war nur ein Vorspiel. Jetzt erst hat es Sinn zu sagen: Hume ist Kants Vorgänger, seine Verirrungen haben „doch auf der Spur der

Wahrheit" angefangen. In Hume fand Kant das Problem und dazu, und das ist jetzt (nach 1770) besonders wichtig, die negative Antwort, nämlich den „unwidersprechlichen" Nachweis, daß eine Lösung bei dogmatischer Denkweise ausgeschlossen ist. Das ist der „Funken", den Hume's Scharfsinn dem harten Problem entlockte.

Als nicht ausgeschlossen kann es erscheinen, daß Kant hier in seiner Rückerinnerung an einstige Erlebnisse seines Denkens die Zeiten um 1765 und gleich nach 1770 in eins setzt, sie gleichsam in schnellem Fluge durcheilt und den unangenehmen Rückfall in dogmatische Denkweise dabei ganz vergißt. Es mag auch sein, daß dieser Dogmatismus gar nicht so ernsthaft und starr gemeint war, wie er in der Dissertation doch aussieht,[1]) mehr eine flüchtige Episode, ein nur mit Vorbehalt, versuchsweise eingenommener Standpunkt. Immerhin, wir wissen: Licht wurde es erst nach 1770. —

Kant „war weit entfernt", Hume „in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben". Hume's Folgerungen sind: Bestreitung der objektiven Gültigkeit des apriorischen Erkennens, Verwerfung des Apriori überhaupt, Zurückführung der Erfahrung, der Erkenntnis auf ein Assoziationsprinzip, auf Gewohnheit, gänzliche Auflösung aller metaphysischen Begriffe in Hirngespinste. Diesen Folgerungen hat Kant nie zugestimmt, wenn er auch nach 1770 von ihnen sich weiter entfernte, als um 1766. Die „Kritik d. r. V." behauptet diesen Folgerungen gegenüber: es gibt ein Apriori in Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Dieses erste und zweite Apriori besitzt theoretische objektive Gültigkeit in der Erscheinungswelt; nicht die Funktion der Assozia-

[1]) Dafür spricht, daß Kant mit den, das Dogmatische kraß hervorkehrenden Ausführungen von Herz unzufrieden war. Andererseits sollte man freilich meinen, daß dieser sonst von Kant so belobte Schüler doch seines Meisters Anschauungen verstanden hat. Aber ein volles Verständnis war wahrscheinlich kaum möglich, da alle Gedanken so im Fluß waren.

tion, sondern der Synthesis ist das Prinzip unseres Erkennens. Dogmatische Metaphysik ist unmöglich; aber es bleibt Raum für eine praktische Bedeutung der metaphysischen Begriffe; die Vernunftbegriffe sind insofern keine Hirngespinste, sondern von allerhöchstem Wert. —

Daß Hume's skeptische Verirrungen „vornehmlich aus einem Mangel" entsprangen, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, „daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch übersah" (Kr. 795) läßt sich so direkt nicht annehmen. Kant, in seiner übergroßen Wertschätzung des Schotten, ist der Meinung, Hume würde bei einer Verallgemeinerung seines Problems eben auch den Weg der „Kr. d. r. V." eingeschlagen haben. Aber dem mehr literarischen Kopfe Hume's fehlte doch bei allem Scharfsinn die Tiefe, welche dem mathematisch-naturwissenschaftlich interessierten Forschergeiste eines Kant, des Schülers Newtons, eigen war.

15, 16.

Feder gesteht in der Tat ein, beim Erscheinen der „Kr. d. r. V." diese nur durchblättert zu haben; er hatte aber trotzdem den Mut, in die Rezension dieses „dem Genius der Zeit gar nicht angemessenen Werkes" durch Garve seine Bemerkungen einzuflechten.[1]) Feder ärgert sich auch über den „scholastischen Apparat" der Kr. (er meinte die Gründlichkeit), da er doch schon alle philosophischen Fragen ins Reine gebracht hatte.

Eine wundervolle Bemerkung, die in ihrer Einfachheit die ganze Erhabenheit der Kantischen Philosophie und ihre

[1]) Feder mußte ja im Zeitgeist Bescheid wissen, denn schon seine Antrittsrede in Göttingen (1768) handelte „de eo, quod in philosophia concedendum sit genio saeculi." (Ueber das, was in der Philosophie dem Zeitgeist zuzugestehen ist.) „Was Ihr den Geist der Zeiten heißt, — das ist im Grund der Herren eigner Geist, — in dem die Zeiten sich bespiegeln, — da ist's denn wahrlich oft ein Jammer!"

allumfassende Bedeutung für die Kultur der Menschheit in sich schließt, ist uns in Refl. 11 erhalten: „Wenn man hin und her blättert, so kann nichts pedantischer erscheinen, ob es zwar zur Abschaffung alles Pedantischen in Dingen, welche die Natur der Seele, die Zukunft und den Ursprung aller Dinge betreffen, ganz eigentlich abgezielt ist."

1783 hatte Kant an Garve geschrieben: jede philosophische Schrift muß der Popularität fähig sein, sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharfsinn, vermutlich Unsinn. 1787 (Vorrede zu B) erklärt er mit Recht: die Erkenntnistheorie, die Kritik der Vernunft „kann niemals populär werden".[1])

Die Göttinger Rezension klagte, daß das Werk „oft die Aufmerksamkeit bis zur Ermüdung anstrengt". In der Tat enthält die „Kritik" große Schwierigkeiten, die wenigstens zum Teil mit durch die Darstellung veranlaßt sind, „denn das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser, zustande gebracht"[2]) heißt es im Brief an Mendelssohn (1783). Nur das Verständnis seitens seines Anhängers Joh. Schultz tröstet Kant „für die Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu sein". Gesteht doch auch Reinhold, der gewandte Apostel der Kantischen Philosophie, er habe die „Kritik" kaum bei der fünften Durchlesung verstanden.

[1]) Genau genommen kann überhaupt keine Wissenschaft populär werden, denn Wissenschaft ist stets streng methodisch, systematisch. Wissen ist noch nicht Wissenschaft. Aber gewisse Resultate und auch Probleme der wissenschaftlichen Forschung lassen sich faßlich, allgemein verständlich, populär darstellen. Und diese Popularisierung ist eine höchst wichtige Sache.

[2]) Natürlich nicht ganz neu geschrieben, sondern wesentlich aus Aufzeichnungen der 70er Jahre zusammengesetzt.

Auch unsere „Prolegomena" sind nicht populär, lassen aber doch die „Hauptpunkte" übersichtlicher hervortreten.[1])

17.

Das Bild von der Seefahrt dient Kant auch sonst dazu, die verschiedenen Methoden des Philosophierens zu kennzeichnen. Der Dogmatismus wagt sich kühn, aber unvorbereitet, auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik, er wird ein Spielball von Wind und Wellen; der allzuvorsichtige Skeptizismus setzt sein Schiff auf den Strand und verzichtet auf neue Entdeckungen, der Kritizismus allein ist im Besitz der Mittel, die zu dem von einem weiten und stürmischen Ozean umgebenen Land der Wahrheit sicher hinführen.

---

[1]) Schultz bemerkt in seinen „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft" (1784): Die Kr. d. r. V. hat „nun einmal das besondere Schicksal, daß sie selbst für den größten Teil des gelehrten Publikums ebensoviel ist, als ob sie aus lauter Hieroglyphen bestände"; man sah dieses Werk „beinahe als ein versiegeltes Buch" an. Die Prolegomena sind „eine sehr schätzbare Erläuterung" des kritischen Systemes. „Gleichwohl ist hierdurch die Klage über die Unverständlichkeit desselben bis jetzt noch wenig vermindert worden. Ja es scheint beinahe, daß man vor den Prolegomenen fast nicht weniger zurückbebt als vor der Kritik."

Der Wolfianer Meier wollte die Logik so verständlich machen, daß auch „Frauenzimmer und Kavaliere" nicht vor ihr zurückschrecken durften. Mit dieser kavaliermäßigen Popularität kann Kant freilich nicht rivalisieren, dennoch wird aus den 90er Jahren, da ganz Deutschland vom Ruhme des Königsberger Weisen widerhallte, aus Würzburg berichtet: „Hier in Würzburg kommt man in viele Frauenzimmergesellschaften, wo man sich beeifert, vor anderen mehr Kenntnis Ihres Systems zu zeigen, und wo es stets das Lieblingsgespräch ausmacht." Damals duellierten sich Studenten wegen des Vorwurfs, Kant nicht zu verstehen!

18.

Wiederum ergeht sich Kant in herben Worten gegen seine Kritiker und führt ihre Verständnislosigkeit auf ein psychologisches Gesetz zurück: auf die Unfähigkeit, neue Gedanken zu verstehen, wenn das eigene Denken schon erstarrt ist.

19.

Hume ist von Kant als Meister des Stils anerkannt; sein Vortrag ist „unnachahmlich schön".

Mendelssohn, der letzte Ritter der Wolfischen Metaphysik, ist von Kant sehr geschätzt, als Philosoph überschätzt, wenn er glaubte, Mendelssohn gehöre zu den Genies, denen es zukäme, in der Metaphysik eine neue Epoche zu machen. Mendelssohn hatte übrigens bei einem Wettbewerb in der Bearbeitung einer Preisfrage der Berliner Akademie über Kant gesiegt (1763). Beide Denker lernten sich bei einem Besuch Mendelssohns in Königsberg 1777 persönlich kennen; dieser hörte sogar zwei Kollegstunden bei Kant. Auf ihn zählt Kant besonders; aber er erfuhr eine arge Enttäuschung: er hört durch Herz, daß Mendelssohn die Kritik zur Seite gelegt habe.[1])

In der Vorrede zu B meint Kant, daß er sich des Talents einer lichtvollen Darstellung eben nicht bewußt sei. In Refl. 15 und 14 heißt es jedoch bezüglich der Darstellungsart: „Wenn ich auch wie Hume alle Verschönerung in meiner Gewalt hätte, so würde ich doch Bedenken tragen, mich ihrer zu bedienen. Es ist wahr, daß einige

[1]) M. schreibt 1783 gleichsam entschuldigend an Kant: „Seit vielen Jahren bin ich der Metaphysik wie abgestorben. Ihre Kritik der reinen Vernunft ist für mich auch ein Kriterium der Gesundheit. So oft ich mir schmeichele, an Kräften zugenommen zu haben, wage ich mich an dieses Nervensaft verzehrende Werk und ich bin nicht ganz ohne Hoffnung, es in diesem Leben noch ganz durchdenken zu können." M. empfand Kant als den „Alleszermalmenden", der die alte Metaphysik vernichtete.

Leser durch Trockenheit abgeschreckt werden. Aber ist es nicht nötig, einige abzuschrecken, bei denen die Sache in schlechte Hände käme?" „Ich würde, wenn ich auch im größten Besitze des Witzes und der Schriftsteller-Reize gewesen wäre, sie hiervon ausgeschlossen haben, denn es liegt mir viel daran, keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle ich die Leser einnehmen und überreden, sondern damit ich entweder gar keinen Beitritt von ihnen als bloß durch die Stärke der Einsicht zu erwarten hätte."

Schopenhauer, dessen Stärke ein glanzvoller Stil ist, urteilt: „Kants Stil trägt durchaus das Gepräge eines überlegenen Geistes echter, fester Eigentümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter desselben läßt sich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit.... Dennoch ist Kants Vortrag oft undeutlich, unbestimmt, ungenügend und bisweilen dunkel." Die Dunkelheit sei allerdings zum Teil durch die Schwierigkeit des Gegenstandes und die Tiefe der Gedanken zu entschuldigen.[1])

Folgende Punkte scheinen mir bei dem Studium der „Kr. d. r. V." (und auch zum Teil der Prolegomenen) berücksichtigt werden zu müssen: die „Kritik" ist nicht in einem Zuge geschrieben, sondern wesentlich durch Zusammenarbeitung von früheren Niederschriften „zustande gebracht" worden, womit auch die vielfachen Wiederholungen zu erklären sind. Die zeitliche Differenz einzelner Stücke bedingt häufig auch eine sachliche; auch die Darstellung in der „Kr. d. r. V." zeigt noch das Schauspiel eines Ringens mit den Problemen und noch keine abgeklärte, in sich völlig harmonische ausgereifte Gestaltung. Als besonders störend muß eine öfters auftretende Ungenauigkeit in den Ausdrücken, Unbestimmtheit der Beziehungen und Mehrdeutigkeit terminologischer Bezeichnungen empfunden werden.

---

[1]) In einem Briefe, in welchem sich Schopenhauer erbietet, Kant ins Englische zu übersetzen und ihn so verständlicher zu machen, als wie er im Deutschen ist, heißt es: „If his style is obscure, it is chiefly by the immense depth of his thoughts".

Es ist nach allem kein Wunder, daß die „K. d. r. V." anfangs keine günstige Aufnahme beim Publikum fand. Erst nach sechs Jahren kam es zur 2. Auflage. Dann freilich brach ein voller Erfolg, wenigstens äußerlich, herein. Kantianer besetzten die Katheder und gründeten eigene Zeitschriften. Zugleich aber gingen bald neue Sterne auf, alle überstrahlend Fichte. 1797 hat Kant, wie berichtet wird, im Gespräch die prophetischen Worte geäußert: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen."[1])

20.

Verhaßt war Kant alles geniemäßige Gebahren in Sachen der Philosophie. 1787 (Vorrede zu B) konstatiert er mit Befriedigung: „Ich habe . . . mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrieen worden." Jene, die sich über streng methodisches Denken hinwegsetzen wollen, „können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie (Ruhmliebe) zu verwandeln."

Die reine Vernunft, d. h. die Prinzipien a priori, bilden einen Organismus, dessen Teile innigst zusammenhängen und nur in systematischem Zusammenhang untersucht werden können.

21 u. 22.

Ueber die Methode der Prolegomenen siehe § 4.

Zu den schönen Worten über die Schwierigkeit, aber auch Wichtigkeit metaphysischer, erkenntnistheoretischer Nachforschungen, vergleiche man folgende Aeußerungen Hume's:

[1]) Gerade nach 100 Jahren ist von Vaihinger die Zeitschrift „Kant-Studien" begründet worden.

„Was tut's, wenn diese Gedankengänge über die menschliche Natur abstrakt und schwer verständlich erscheinen? Dies gibt uns keinen Grund zu der Annahme, daß sie falsch seien. Es scheint im Gegenteil unmöglich, daß dasjenige ganz augenfällig und zugänglich sein könne, was bisher so vielen weisen und tiefen Philosophen entgangen ist." Die philosophischen Forscher „halten sich für die Anstrengungen ihres ganzen Lebens genugsam entschädigt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdecken können, die vielleicht zur Belehrung der Nachwelt beitragen". Der Geist der Philosophie muß allmählich die ganze Gesellschaft, jede Kunst und jeden Beruf durchdringen!

Prolegomena.

Vorerinnerung von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis.

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

§ 1, 1.

Vgl. Nr. 870: „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isolieren, und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen."

Fließen aber nicht alle Einzelwissenschaften schließlich in eine Einheit zusammen? Gleichen sie nicht einem Farbenspektrum mit seinen unmerklichen Uebergängen der einen Farbennuance in die benachbarte? Wir erleben es ja, daß sich z. B. zwischen die Physik und Chemie die physikalische Chemie als Bindeglied einschiebt. Dennoch ist Kants Forderung von höchster Bedeutung. Es ist durchaus verfehlt, die Unterschiede der Wissenschaftsgebiete zu vernachlässigen und kritiklos etwa die naturwissenschaftliche Denkweise als die allein berechtigte hinzustellen. Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften stehen in ihrer Eigentümlichkeit nebeneinander. Eine Vermischung beider führt

zu den schlimmsten logischen Schnitzern, wie wir sie namentlich in naturphilosophischen Schriften so zahlreich antreffen: Physik, Physiologie, Psychologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik, das alles taumelt wie trunken durcheinander.

§ 1, 2.

Das folgende Schema schließt sich an Kants Gruppierung der theoretischen philosophischen Wissenschaften an:

Quellen	Objekte					
	Gegenstände überhaupt	Gegebene Gegenstände				
		Erfahrungsgegenstände		Ueber alle Erfahrung		
		körperliche Natur	seelische Natur	das Weltganze	Zusammenhang der Natur mit Gott
a priori	Transscendental-Philosophie	Rationale Physik	Rationale Psychologie	Rationale Kosmologie	Rationale Theologie
a posteriori		(Empirische Physik)	Empirische Psychologie		

Hierbei ist die Einteilung nach der Erkenntnisart nicht berücksichtigt, nämlich ob begriffliche oder anschauliche Erkenntnis vorliegt. Die Mathematik würde dem Ursprung nach a priori sein, wie die rationalen Wissenschaften, aber der Art nach nicht begrifflich wie diese, sondern anschaulich.

Das Verständnis des obigen Schemas wird erst später klar werden. Diese Gruppierung umfaßt übrigens wirkliche Wissenschaften und nur scheinbare (rationale Kosmologie und Theologie).

§ 1, 3.

Kant nimmt hier Bezug auf die Entstehung des Namens **Metaphysik**.

Um 50—60 v. Chr. veranstaltete Andronikus in Athen eine Herausgabe der Werke des Aristoteles, und zwar in dieser Ordnung, daß zuerst die logischen, dann die naturwissenschaftlichen (physischen) Schriften, als dritte Gruppe, also nach den physischen (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ ta

meta ta physica), die Schriften kamen, welche Aristoteles „erste Philosophie", d. h. Wissenschaft von den letzten Gründen, vom Seienden, genannt hatte, die aber nun infolge dieser Anordnung den Namen Metaphysik erhielten.

Diese Bezugnahme auf das Wort Metaphysik ist natürlich kein Beweis dafür, daß es Wissenschaften gibt, deren Quellen in der Vernunft, nicht in der Erfahrung entspringen. Der Beweis für diese Behauptung ist vielmehr wesentlicher Inhalt der ganzen weiteren Ausführungen.

Sehr zu beachten ist, daß hier Metaphysik jede philosophische Vernunfterkenntnis umfaßt, also Erkenntnistheorie selbst[1]) und die ganze weitere obere Reihe in unserem Schema. Also der Nachweis, daß der Raum eine Anschauungsform a priori und Grundlage der Geometrie ist, wäre eine „metaphysische" Untersuchung, und die Behauptung des allgemeinen Kausalgesetzes wäre so gut „metaphysisch", wie Aussagen über die Unsterblichkeit der Seele oder über einen Weltschöpfer. Alle diese Sätze liegen „jenseits der Erfahrung", insofern sie nicht durch Beobachtung, sondern durch Vernunfttätigkeit gewonnen sind.

Eine unüberbrückbare Kluft aber tut sich sofort auf, wenn wir nicht die Quellen, sondern den Gegenstand der Erkenntnis zum Unterscheidungsgrunde nehmen. Da trennt sich sogleich die wirkliche wissenschaftliche Metaphysik, nämlich Erkenntnistheorie und damit in Einklang stehende allgemeine Naturlehre, von der nur scheinbaren, nicht wissenschaftlichen Metaphysik, welche Gegenstände jenseits aller möglichen Erfahrung zu erkennen vorgibt, und damit einem Blendwerk nachjagt. Wir hätten also den Gegensatz der kritischen, immanenten, und der dogmatischen, transscendenten Metaphysik.

---

[1]) In Kants Logik hat die Metaphysik zum Gegenstande die Frage: „was erkennt der Verstand und wieviel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntnis?" Metaphysik ist hier gleichbedeutend mit Erkenntnistheorie, einem Terminus, der erst im 19. Jahrhundert aufkam.

Kant verlangt vom Leser, daß er stets herauserkennt, ob unter Metaphysik die Erkenntnistheorie oder die immanente Metaphysik der Natur oder die dogmatische Metaphysik oder alles zusammen gemeint ist. Dazu kommt noch, daß die Gegenstände der dogmatischen Metaphysik, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, und damit Metaphysik in praktischer Hinsicht von höchster Bedeutung sein sollen.

In den „Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolf" heißt es: Der alte Name dieser Wissenschaft μετά τά φυσικά gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittels ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinaus gehen, um womöglich zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann."

Diese Definition der „dogmatischen" Metaphysik stimmt vortrefflich zu den großen metaphysischen Systemen vor Kant. Spinoza, der klassische dogmatische Philosoph, entwirft a priori ein Begriffssystem, das über alle Erfahrung hinaus ein Abbild des inneren Wesens aller Dinge darstellen soll. —

Schopenhauer wendet sich in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" scharf dagegen, daß Metaphysik und Erkenntnis a priori als identisch angenommen und die inhaltsreichsten aller Erkenntnisquellen, innere und äußere Erfahrung, für die Lösung des Rätsels der Welt verstopft würden. „Zur Begründung dieser Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik."

Wir antworten: äußere und innere Erfahrung sind nach Kant die Grundlagen der Erfahrungswissenschaften, der empirischen Physik und Psychologie, aber sie können nicht dazu dienen, das „Rätsel der Welt" wissenschaftlich, allgemeingültig zu lösen. Die empirische Psychologie kann das Seelenleben beschreiben, in Elemente zerlegen und diese methodisch bearbeiten. Aber sie gibt keine Mittel an die Hand, die Welt, das Weltganze, das Verhältnis des Menschen

zu „Gott“ und „Natur“ exakt zu erkennen. Alle metaphysischen Deutungsversuche von dieser Grundlage aus verlieren sich im Nebel subjektiver Träumereien. Da zwingt der eine seinen Willensdrang hinein in alles Seiende, ein anderer ergießt sein Gefühl in das unermeßliche All, ein dritter durchwebt mit seiner Vernunft das Weltganze oder steigt gar in die Unterwelt des Unbewußten hinab. Ein jeder horcht hinaus in die Weite und Tiefe der Welträtsel, bis ihm das erlösende Wort ertönt, das doch nur der Widerhall der eigenen inneren Stimme ist.

Unter einer metaphysischen Erkenntnis versteht also Kant jede philosophische Vernunfterkenntnis a priori, die ihren Beweis nicht durch Berufung auf Erfahrung führt, sondern sich auf Verstand und Vernunft stützt.

Verstand und Vernunft sind oft in gleicher Weise gebraucht als Quellen der Erkenntnis a priori; Vernunft im weitesten Sinne schließt das ganze Erkenntnisvermögen, sofern es Prinzipien der Erkenntnis a priori enthält, in sich, also Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engsten Sinne). Im übrigen wird, wie wir sehen werden, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft getrennt behandelt.

„müssen (Zeile 5) = dürfen, während „dürfen“ bei Kant oft unser „brauchen“ bedeutet.

§ 1, 4.

In der Kr. d. r. V. 740 f. führt Kant aus:

„Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruieren heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen.“

Der Begriff „Dreieck“ ist der Begriff von einer Figur, die in drei gerade Linien eingeschlossen ist. Diesen Begriff können wir aber konstruieren: wir denken uns ein Dreieck in den Raum hinein oder veranschaulichen uns das mathematische Dreieck durch eine Zeichnung auf dem Papier. Wir erschaffen uns also hier durch diese Konstruktion in der reinen Anschauung die Gegenstände, ja, wir

können in der Mathematik diese „Gegenstände“ oder Begriffe definieren.

Die Definition: „ein Kreis ist eine ebene Kurve, deren sämtliche Punkte von einem Punkt (dem Mittelpunkt) gleich weit entfernt sind“, erzeugt den Kreis als geometrisches Gebilde. Schon 1763 hatte Kant in seiner Schrift: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ so trefflich ausgeführt: „Der (mathematische) Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkligen Triangels, der sich um eine Seite dreht.“ Es handelt sich in der reinen Mathematik eben nicht um die reale Existenz empirischer in der Wahrnehmung gegebener (weißer oder roter) Kreise oder Kegel, sondern um Gebilde, die a priori in der reinen Raumanschauung konstruiert sind, unabhängig von Beispielen in der Erfahrung. Ganz anders steht es mit den philosophischen Begriffen, wie Substanz, Ursache, Kraft. „Den Begriff der Ursache überhaupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiel, das mir Erfahrung an die Hand gibt.“ (Kr. 743.) Diese Begriffe selbst beziehen sich auf Anschauungen, bezeichnen aber keine Anschauung, lassen sich also auch nicht a priori in der Anschauung konstruieren. Der Satz der Kausalität, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, läßt sich nicht a priori in der Anschauung darstellen und so beweisen. Auch handelt es sich in der Philosophie um gegebene, nicht wie in der Mathematik um selbstgemachte Begriffe: Definitionen werden daher nicht am Beginn, sondern am Schluß der Untersuchung ihren Platz finden.

Spinoza glaubt die Philosophie „ordine geometrico“, nach mathematischer Methode konstruieren zu können und auf Definitionen und Axiomen ein unerschütterliches Lehrgebäude errichtet zu haben: er baute in die Luft. Diesen größten aller Dogmatiker hatte Kant wohl im Sinne

bei seiner Abwehr: „Aus allem diesem folgt, daß es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen, und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat." (Kr. 763.)

Meßkunst und Philosophie sind zwei ganz verschiedene Dinge, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft die Hand bieten. (Kr. 754.)

Die Philosophie hat ihre eigentümliche Methode, und die kritische Philosophie ist wesentlich „ein Traktat von der Methode"! (Vorrede zu B.)

§ 2.

Von der Erkenntnisart, die allein metaphysisch heißen kann.

Wir beschäftigen uns nun mit **Kants** berühmter (nach anderen berüchtigter) Unterscheidung von analytischen (auflösenden, zergliedernden) und synthetischen (zusammensetzenden, verbindenden) Urteilen.

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt.

1) und 2) In der Kr. 10,11 heißt es: In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriff A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Falle nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*. Die ersteren könnte man auch *Erläuterungs*-, die anderen *Erweiterungsurteile* heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch

Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letzteren zu dem Begriff des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden.

Zur Erläuterung: Descartes erklärte: corpus est res extensa, Körper ist das ausgedehnte Ding. Ist etwas ein Körper, so ist es ausgedehnt, und nach Descartes gilt auch das Umgekehrte: Ausdehnung ist Körper, d. h. es gibt keinen leeren Raum. Im Begriff des Körpers wird auch nach Kant notwendiger Weise die Ausdehnung mitgedacht. Ausdehnung ist ein unabtrennbares Bestandstück des Begriffs Körper. Es handelt sich noch nicht darum, ob solche Körper existieren, sondern nur um die Tatsache, daß das Prädikat „ausgedehnt" schon logisch im Subjektsbegriffe steckt, so daß ich es nur herauszuziehen brauche. „Daß alle Körper ausgedehnt sind, ist notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existieren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch, d. h. ewig existieren."[1])

Die Schwere dagegen gehört nicht notwendig zum Begriff des Körpers, wir können uns einen Kubikmeter vorstellen, ohne ihm Schwere zuzuschreiben. Deshalb dürfen wir auch nur sagen: einige, nicht alle, Körper sind schwer; es kann Körper ohne Schwere geben, wenigstens ist das denkbar. (In der Nr. 11 wird zwar behauptet: alle Körper sind schwer. Doch hat Kant später[2]) die Sache selbst dahin zurecht gestellt, daß hier „alle" nur komparative Allgemeinheit bedeutet, nicht strikte, absolute: „alle Körper, soviel wir deren kennen, sind schwer."

b) Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs.

---

[1]) „Ueber eine Entdeckung usw." (1790).

[2]) „Ueber die Fortschritte der Metaphysik" (um 1794).

Der Satz des Widerspruchs lautet in Kants „Logik“: „Keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.“ Liegen also bestimmte Prädikate schon in dem Subjektsbegriffe versteckt darin, so brauche ich sie nur aufzuspüren und herauszuholen: das Urteil A ist B ist dann richtig und wahr, wenn dieses Aufsuchen mit Vernunft geschehen ist und nicht etwa unsinniger Weise daneben gegriffen ist. Ein Dreieck hat 4 Ecken wäre solch törichter Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs.

Analytisch ist durch Kant ein Urteil, wenn ich im Subjektsbegriff schon das Prädikat mitdenke, sonst ist es synthetisch. Da erhebt sich ein Einwurf, der schon zu Kants Zeiten gemacht und seitdem immer wiederholt ist: die ganze Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen entbehrt der Schärfe, ist rein subjektiv, der Unterschied ist ein völlig fließender. Ein Lastträger denkt beim Körper sicher an Schwere, für ihn ist also das Urteil „alle Körper sind schwer“ analytisch, nicht wie Kant will synthetisch.

Und nicht besser steht es mit dem Satze: **Gold ist ein gelbes Metall.** Gold ist ein empirischer, ein Erfahrungs-Begriff. Daß Gold ausgedehnt ist, wäre ein analytisches Urteil, das a priori, schon vor aller Erfahrung, feststeht, da im Begriff des Körpers die Ausdehnung schon gedacht ist. Nun machen wir die Beobachtung, daß der Stoff „Gold“ die Eigenschaften undurchsichtig, glänzend, unlöslich, geschmeidig, zähe usw. hat, welche wir auch bei anderen Körpern vorfinden, und die so die Gruppe der Metalle bestimmen; wir zählen also Gold zu den Metallen, und zwar zu den gelben, da es sich für gewöhnlich in dieser Farbe vorfindet.

Es ist kein Zweifel, daß wir vor dieser Erfahrungserkenntnis im Begriff des Goldes noch nicht wissen konnten, daß Gold ein gelbes Metall sei, wir wußten nur, daß wir einen Körper vor uns hatten. Das Urteil „Gold ist ein gelbes Metall“ wäre also ein synthetisches, so gut wie die Urteile „Gold hat das spezifische Gewicht 19,3“, oder

„Gold in sehr dünnen Schichten (als Blattgold) ist mit grüner Farbe durchsichtig". Haben wir nun diese Erkenntnisse gewonnen, dann natürlich brauchen wir keine weitere Erfahrung, wir halten uns nur an den Begriff „Gold", an den sich all jene Merkmale im Laufe der Zeit fest und fester ankristallisiert haben, so daß wir nun im Begriff Gold jene Merkmale mitdenken, also unsere synthetischen Urteile analytisch geworden sind. Dasselbe Urteil ist also für den einen Menschen synthetisch, für den anderen analytisch, und sogar für den einzelnen zu einer Zeit synthetisch, zu anderer Zeit analytisch: also scheint die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen eine völlig unklare und schwankende zu sein, und Paulsen[1]) hätte Recht, diese Unterscheidung für durchaus ungeeignet zur Grundlage einer erkenntnistheoretischen Untersuchung zu halten.

In der Tat weiß nun Kant selbst schon von unserem obigen Bedenken, das sich auf alle Urteile mit empirischem Subjektsbegriff erstreckt. Ein solcher Erfahrungsbegriff steht niemals zwischen sicheren Grenzen. „So kann der eine im Begriffe vom Golde sich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, daß es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen." (Kr. 756.) Wie erkennen wir aber neue Eigenschaften? Nicht durch logische Zergliederung des Begriffes Gold, sondern durch Erfahrung: „Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene synthetische, aber empirische Sätze an die Hand geben werden." (Kr. 749.)

Kant hätte besser getan, alle diese Urteile, wie „Gold ist ein gelbes Metall", bei denen der **Rechtsgrund** für die Verbindung von Subjekt und Prädikat doch eben die Erfahrung ist, als synthetische (a posteriori) stehen zu lassen und so den Schein einer Verflüchtigung dieser grundlegenden erkenntnistheoretischen Scheidung in eine psycho-

---

[1]) „Immanuel Kant", Seite 137.

logische Nebensächlichkeit zu vermeiden. Denn darauf kommt es in der Erkenntnistheorie doch wirklich nicht an, was ein Kind, ein Neger oder ein Professor bei irgend einem Begriff „denkt", sondern darauf, mit welchem Recht man denkt und was gedacht werden muß. Besser heißt es auch in der Nr. 10 statt „gedacht" „enthalten" (unser Zitat S. 40). Das Interesse der Psychologie mag darauf gerichtet sein, was irgend jemand (ein Einzelmensch oder ein Volk) in den Begriffen Körper, Gold, Gott, Gespenst denkt. Was jemand gerade denkt, welche Prädikate er mit einem Subjekt verbunden denkt, ist in mancherlei Hinsicht sehr wichtig, aber für die Erkenntnistheorie ohne jeden Wert. Diese Wissenschaft hat nicht den subjektiven Gedankenbildungen nachzuspüren, sondern die Bedingungen wissenschaftlichen, allgemeingültigen, notwendigen Erkennens zu erarbeiten. Daß jemand bei Gold an die gelbe Farbe, bei Gespenst an ein geisterhaftes Wesen denkt und denken muß, ist eine psychologische Notwendigkeit, aber keine erkenntnistheoretische, auf die es uns allein ankommt. Der Psycholog mag bis ins Einzelne feststellen, wie die Verbindung von „Gold" und „gelbes Metall" allmählich für uns eine so feste (eine „fixe" Idee) geworden ist, der Erkenntnistheoretiker wird sich seinerseits damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß diese feste Verbindung doch keine innerlich notwendige, unauflösliche ist, da sie auf Erfahrung beruht. Psychologisch könnte ein Urteil, „Gold ist Luft", oder jede beliebige Wortverbindung ein „analytisches" Urteil sein, falls eben jemand von dieser fixen Idee besessen ist. Um dieses „Denken" muß sich der Irrenarzt bemühen, nicht der Erkenntnistheoretiker, der nach dem Rechtsgrund und der Wahrheit, d. h. objektiven Gültigkeit, fragt.

Daher werden wir sagen: das Urteil „Gold ist ein gelbes Metall" ist kein analytisches, denn es beruht nicht „gänzlich auf dem Satz des Widerspruchs", sondern auf Erfahrung. Denkbar bleibt, daß Gold doch kein Metall ist (daß irgend eine tiefere Naturerkenntnis Gold aus der Reihe der Metalle streicht infolge neuer Einsichten), wir

wissen sogar, daß es, in sehr dünnen Schichten, grün aussehen kann.

„durfte" = brauchte.

Folgende **Uebersicht über die analytischen Urteile** mag zur weiteren Klärung dienen.

Alle analytischen Urteile sind, rein formal betrachtet, a priori „wahr". Das Prädikat ist mit dem Subjektsbegriff gegeben, freilich verschwindet es auch mit ihm. Ueber die Notwendigkeit und wissenschaftliche Geltung des Subjektsbegriffs ist dabei noch gar nichts ausgemacht. Eine genauere Betrachtung zeigt aber folgende bedeutungsvolle Unterschiede:

I. Identische Urteile: ein Körper ist ein Körper, ein Dreieck ist dreieckig.

Diese Urteile haben nur den Wert der Verdeutlichung, der energischen Hervorhebung des Begriffs ins Bewußtsein.

II. Nominaldefinitionen, Worterklärungen:

a) Ein Gespenst ist ein übernatürliches, körperloses Wesen.

Dieses Urteil ist ohne Bedeutung für die Erkenntnistheorie, es ist Gegenstand der Psychologie und allgemeinen Menschenkunde. Es kann niemals auf objektive Gültigkeit Anspruch machen.

b) Eine Sphinx ist ein Lebewesen, halb Mensch, halb Tier, oder mit Paulsen: ein Drache ist ein geflügeltes, feuerspeiendes Tier mit schlangenartigem Leib.

Auch diese Urteile sind analytisch, mithin „a priori gewiß", „allgemein und notwendig" (Paulsen).[1] Ja, aber diese Apriorität, diese Notwendigkeit ist rein psychologisch gegeben, nicht erkenntnistheoretisch gegründet. Auch wenn alle Menschen dieselben Urteile über Drachen und Sphinxe aussprächen, blieben diese Urteile dennoch rein subjektiv, also notwendig nur im psychologischen Sinne.

---

[1]) „J. Kant", S. 137.

Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß diese Urteile sich auf wirkliche Dinge beziehen können, da diese Begriffe von Fabelwesen den Bedingungen der Erfahrung nicht widersprechen.

c) Definitionen von selbstgemachten Dingen, wie z. B. der Sonnenuhr.

d) Urteile, wie „Gold ist ein gelbes Metall", sind Worterklärungen wirklicher Gegenstände. Es sind aber tatsächlich synthetische Urteile a posteriori.

III. Eigentliche Erläuterungsurteile:

a) Alle Körper sind ausgedehnt und teilbar.

Auch dieses Urteil beruht auf dem Satz des Widerspruchs. Aber seine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, seine Wahrheit ist wissenschaftlich wertvoll: das Urteil hat Bedeutung für die Erkenntnis der Natur, seine Apriorität hat erkenntnistheoretische Bedeutung.

b) Gott ist allmächtig.

Ein solches Urteil ist ebenfalls wertvoll, denn sein Subjektsbegriff ist nicht willkürlich erdacht, sondern notwendig gedacht, — eine Idee (wie später ausgeführt werden wird), freilich jenseits aller Erfahrung.

c) Synthetische Urteile bedürfen ein anderes Prinzip als den Satz des Widerspruchs.

Vorbemerkung: Zu den 7 Abschnitten von § 2c gehören der zweite bis sechste Abschnitt aus § 4, die also mit 8 bis 12 zu numerieren sind.[1])

Auf diese Textverschiebung hat zuerst Vaihinger aufmerksam gemacht.[2]) Gerechtfertigt wird Vaihingers Entdeckung vor allem durch den inneren Zusammenhang der Gedanken, der allein so verständlich wird. Dazu kommen noch als Wichtigstes drei Punkte: 1) Absatz 12 § 2 beginnt: „Der Schluß dieses Paragraphen." In § 4 steht dieser Absatz aber in der

---

[1]) In Vorländers Ausgabe der Prolegomenen sind diese letzten Abschnitte dankenswerter Weise auch im Druck an ihre richtige Stelle hinter § 2c gerückt.

[2]) Philos. Monatshefte 1879.

Mitte! 2) Im ersten Absatz von § 4 beruft sich Kant auf § 2c. Diese Rückberufung bezieht sich auf unsern jetzigen Abschnitt 11 von § 2, der in den anderen Ausgaben den 5. Absatz von § 4 bildet. 3) Die Worte in § 4: „Ueberdrüssig also des Dogmatismus . . .“ haben nur Sinn, wenn sie sich gleich an den ersten Absatz anschließen.

Vaihinger führte diese Textverschiebung auf eine „Blattversetzung“, d. h. eine Verwechslung der Blätter im Manuskript Kants, zurück. Sehr plausibel ist eine andere Hypothese, welche Sitzler vorgebracht hat.[1]) Die 5 Absätze (die wir mit 8—12 bezeichnen) enthalten gerade 100 Zeilen; genau denselben Raum von 100 Zeilen nimmt aber die mit § 3 beginnende und bis § 4,1 reichende Stelle ein, die zu Unrecht vor der versetzten Stelle steht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Spalten von je 100 Zeilen gesetzt wurden und daß nun der Metteur aus Versehen statt der dritten Spalte die vierte zuerst ergriff.

§ 2c, 1.

Synthetische Urteile können nicht auf dem Satz des Widerspruchs allein beruhen, wie die analytischen; natürlich darf kein Urteil diesem Grundgesetz alles Denkens widersprechen. Das Urteil „Gold ist ein ausdehnungsloses Metall“ enthielte solchen Verstoß, denn Gold als Körper ist ausgedehnt.

§ 2c, 2.

Erfahrungsurteile sind hier die empirischen Urteile, die sich auf Wahrnehmungen gründen, wie unser Satz vom Golde und schließlich alle speziellen Naturerkenntnisse. Diese empirische Erkenntnis trägt nicht den Charakter der Notwendigkeit, sondern der Zufälligkeit an sich. Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse“, heißt es auf der 1. Seite der Kr. d. r. V. (A.) Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit herauspressen zu wollen, ist gerader Wider-

[1]) Kant-Studien IX, 538, 539.

spruch, ist so unsinnig, wie das Bemühen ex pumice aquam, aus Bimsstein Wasser, äußert Kant gelegentlich. (Kr. d. pr. V.)

„darf" = brauche (habe nötig).

§ 2c, 3.

Das Thema der folgenden Abschnitte ist die Behauptung, daß die **Grundsätze der Mathematik** synthetische Urteile a priori sind. Zuerst wird ein weit verbreiteter Irrtum aufgedeckt. Die Mathematik gilt als Vernunftwissenschaft. Die mathematischen Wahrheiten stehen uns als ein Gefüge von unerschütterlicher Festigkeit gegenüber. Ein Satz reiht sich an den anderen mit absoluter Notwendigkeit. Hier haben wir eine apodiktische, unbedingte Gewißheit. Und als das Band, das so eine Wahrheit an die andere knüpft, zeigt sich der Satz des Widerspruchs. Wir definieren den Kreis als die Linie,[1]) deren sämtliche Punkte von einem Punkte die gleiche Entfernung haben. Alle Sätze vom Kreis, alle Eigenschaften des Kreises, werden auf diese Definition zurückgeführt, mit ihrer Hülfe bewiesen. Sind diese Sätze also nicht auf analytischem Wege gewonnen? Alle Kreissätze sind in der Tat mit der Definition des Kreises schon gegeben, aber noch nicht erkannt!

Jeder Beweis stützt sich auf die Konstruktion und auf frühere Sätze, deren Wahrheit vorausgesetzt ist, die aber vorher ebenso abgeleitet sind, bis wir denn schließlich auf die letzten Fundamente der Mathematik stoßen: auf die Grundsätze oder Axiome. Alle mathematischen Erkenntnisse sind also insofern synthetisch, als sie 1) nicht durch logische Zergliederung der Begriffe, sondern durch anschauliche Konstruktion erhalten werden (ein Punkt, den Kant an dieser Stelle nicht hervorhebt), und 2) als sie abgeleitet werden

[1]) In der Ebene natürlich, denn sonst entspräche der Definition jede beliebige Zickzacklinie auf einer Kugeloberfläche.

mit Hülfe anderer synthetischer Sätze, d. h. letzthin der Axiome, also diese synthetischen Grundsätze gleichsam in sich bergen.

Vor allem handelt es sich nun um diese Säulen des so grandiosen Gebäudes der Mathematik, um die Axiome: woraus bestehen sie und worauf sind sie gegründet?

§ 2c, 4.

Hier begründet Kant die Apriorität der reinen Mathematik mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der mathematischen Erkenntnisse.

Es ist angebracht, den **Begriff des „a priori"** vorerst an der Hand der ersten Seiten der Kr. d. r. V. genauer zu bestimmen.

Daß es gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile gibt, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung, entstanden sein müssen, diese Einsicht ist nicht Kants Entdeckung, sondern ihm mit den großen Denkern Plato, Descartes und ganz besonders Leibniz gemeinsam. Ueber sie hinaus aber schreitet er durch seine umfassende erkenntnistheoretische Untersuchung und Wertung dieses A priori, durch welche er das A priori erst wahrhaft begründet und rechtfertigt, indem er es zugleich sichert und umgrenzt.

Die ganze Kr. d. r. V. ist als eine Theorie und Kritik der apriorischen Erkenntnis anzusehen.

Der Apriorismus steht im Gegensatz zu dem Sensualismus, dem einseitigen Empirismus, der alle Erkenntnis einzig aus der Wahrnehmung ableiten und in ihr allein begründen will. Alle Erfahrung verschafft nur zufällige und an den Umkreis der Erfahrungen gebundene Erkenntnis. Es gibt aber Erkenntnisse (vor allem die mathematischen), die strenge Notwendigkeit und wahre Allgemeinheit enthalten, die also gänzlich unabhängig von aller Erfahrung sein müssen. Da sie den „Charakter der inneren Notwendigkeit" haben, „für sich selbst klar und gewiß" sind (man hört hier die Stimme Descartes), so können sie nicht „von der Erfahrung erborgt" sein; sie gehen nicht

betteln bei der Erfahrung, sondern sie besitzen in sich viel mehr, als alle Erfahrung je geben könnte.

Und in der zweiten Auflage heißt es noch ausführlicher: „Findet sich .... ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori" und: wird „also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig". „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori."

Diese Ausführungen Kants befriedigen nicht ganz. Gewiß, wenn es Sätze gibt, die so wahrhaft allgemeine und absolut notwendige Geltung unbezweifelt besitzen, dann müssen sie aus einer anderen Quelle als der Erfahrung geschöpft sein. Aber wie soll man diese Allgemeinheit und Notwendigkeit feststellen? Scheint nicht manches allgemein, notwendig, für sich selbst klar und gewiß zu sein, was bei schärferer Prüfung sich als irrig erweist? Was wird nicht alles mit Notwendigkeit „gedacht"? Betreten wir hier nicht den schwankenden Boden des Subjektiven? Nicht, ob ich etwas als notwendig denke, sondern ob ich es notwendig als notwendig denke, das ist die Frage! Der Gedanke der Notwendigkeit ist noch kein notwendiger Gedanke. Nur diese letzte Notwendigkeit meint auch Kant, wenn er oben davon spricht, einen Satz „mit" seiner Notwendigkeit zu denken; „in" einem Satze kann etwas sehr wohl als beschränkt oder möglich gedacht sein, während der Satz selbst eine Notwendigkeit enthält, z. B.: einige Parallelogramme sind Rechtecke, Parallelogramme können Rechtecke sein. Das Urteil dagegen, „alle Menschen müssen sterben", ist natürlich a posteriori, nicht a priori, trotz des „alle" und „müssen", denn es beruht auf Erfahrung und nicht auf apriorischer Einsicht. Auch mit der „Allgemeinheit" läßt sich daher nichts anfangen. „Strenge" Allgemeinheit weist aber auf Notwendigkeit zurück.

Wir können also die Allgemeinheit und Notwendigkeit nur als Charakterisierung, nicht als „Kriterien", als Kennzeichnungen, nicht als „Kennzeichen" gelten lassen.[1])

Unsere Bedenken richten sich hier nicht gegen die Sache, sondern gegen Kants Darstellung. Für Kant war die Apriorität so selbstverständlich, wie die Existenz von Vernunft und Wissenschaft. Auch ist daran zu erinnern, daß er die eingehende und gründliche Abwehr des Sensualismus durch Leibniz vor Augen hatte, und vor allem in seinen weiteren Ausführungen eine Rechtfertigung seines Standpunktes findet.

Kant gibt auch noch eine andere Methode an, um Elemente a priori zu bestimmen: selbst unter unsere Erfahrungen mengen sich Erkenntnisse, die ihren Ursprung a priori haben müssen. „Denn wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig

---

[1]) Cf. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. A., S. 99: „Dies muß man sogleich von vornherein ins Auge fassen, daß die Beziehungen: allgemein und notwendig nicht sowohl die inneren Kriterien des Begriffs a priori sind, als vielmehr die äußeren Wertzeichen desselben." Hierzu bemerkt Vaihinger, Kommentar I, 208: „Es liegt hier ... der Widerspruch mit Kant, resp. die willkürliche Auslegung desselben auf der Hand," — und hat dem Worte nach recht. Cohens Beanspruchung, den „historischen" „urkundlich vorhandenen" Kant darzustellen, fordert diesen Protest heraus. Aber Cohen hat in Wirklichkeit Größeres geleistet: er hat „seinen" Kant entdeckt und fruchtbar gemacht, indem er den Kritizismus zu einer einheitlichen Theorie umschmolz und zu neuem Glanz brachte, was freilich nicht ohne Ausstoßung mancher Kantischen Bestandteile (— Schlacken? —) möglich war. Die vorwärtsschreitende Philosophie sucht ja auch nicht, was „kantisch", sondern was wahr ist.

von der Erfahrung entstanden sein müssen."[1]) Unsere Erfahrungserkenntnis ist ein Zusammengesetztes aus dem Empirischen, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem Apriorischen, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt.

Und diese letzte Bestimmung ist von entscheidender Bedeutung. Nicht, daß es apriorische Elemente überhaupt gibt, ist von Wichtigkeit, sondern vielmehr daß diese Bestandteile das innere Gerüst all unserer Erkenntnis bilden, daß sie unsere Erkenntnis erst möglich machen. Die Wirklichkeit des Apriori erweist sich erst wahrhaft in seiner Wirksamkeit. Das Apriori ist kein totgeborenes Kind unseres Intellekts, sondern ein lebendiges und leistungsfähiges Produkt der Vernunft, Wissenschaft erzeugend! Die Feststellung des Apriori bewirkt Kant durch eine „metaphysische" Erörterung, aber diese anfängliche erkenntnistheoretische Untersuchung drängt sofort weiter zur eigentlichen „transscendentalen" Erörterung des Begriffs, zur Frage nach der Erkenntnismöglichkeit vermittels dieses Apriori: das metaphysische Apriori entpuppt sich zum transscendentalen.

Dennoch ist auch Kants Lehre nicht dem Schicksal entgangen, das auch Plato und Descartes getroffen hat: das **Apriori** ist rein **psychologisch** mißverstanden und so verflacht worden.

Diese weitverbreitete, aber das Verständnis der kritischen Philosophie verpestende Verkennung knüpft sich in ihren beiden Gestalten an Folgerungen, die sich aus der

---

[1]) Vergl. Thiele: „Die Philosophie des Selbstbewußtseins", S. 20 f. Auch Thiele lehnt Kants Allgemeinheit und Notwendigkeit als Kriterien des Apriori ab und stellt dafür folgende hin: „bei einfachen Vorstellungen das Freisein von Empfindungen; bei Urteilen und zusammengesetzten Vorstellungen die restfreie Reduzierbarkeit auf einfache Vorstellungen a priori und auf deren gegenseitige Beziehungen." Anklänge an das hier entscheidende Freisein von aller Empfindung finden sich auch bei Kant, z. B. in der oben angeführten Stelle.

Bezeichnung „schlechterdings unabhängig von der Erfahrung“ ergeben.

Was so als ganz unabhängig von aller Erfahrung charakterisiert ist, ist nach Kant auch „vor“ aller Erfahrung gegeben und gültig. Wird dieses „Vor“ nun psychologisch als zeitlich aufgefaßt, so ist der Unsinn da, — aber nicht bei Kant. Die Erkenntnistheorie will doch wirklich nicht beschreiben, in welcher Reihenfolge irgend welche Gedanken im Bewußtsein auftauchen und gar behaupten, daß apriorische Sätze vor und sei es nur eine Sekunde vor der Erfahrung schon gedacht würden. „Daß alle unsere“ (auch die apriorischen!) „Erkenntnisse mit der Erfahrung anfangen, daran ist gar kein Zweifel“. „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle (!) an,“ heißt es am Beginn der Einleitung der Kr. d. r. V. (B.). Daß 2 mal 2 vier ist, ist solch apriorischer Satz von innerer Notwendigkeit und absoluter Allgemeinheit. Wir denken ihn „unabhängig“ von aller Erfahrung, denn niemand könnte wahrnehmen, daß 2 mal 2 4 ist, immer sein wird und immer gewesen ist, d. h. sein muß. Die Wahrnehmung haftet an dem zeitlichen Moment des Wahrnehmungsaktes, sie kann konstatieren, was gerade vorliegt, nicht aber, was sein muß. Notwendigkeit kann nur gedacht, nicht außen oder innen wahrgenommen werden. Die Erkenntnis eines solchen apriorischen Satzes entsteht zwar im Laufe der Erfahrung, der Entwicklung des Intellekts, aber die Geltung selbst (nicht das Bewußtsein der Geltung) entsteht nicht, ist nicht an einen zeitlichen Entwicklungsprozeß gebunden, ist unabhängig von der Erfahrung, vor aller Erfahrung, ist nicht zeitlich, sondern unzeitlich, überzeitlich, d. h. hat mit der Frage der zeitlichen Abfolge der Denkakte in irgend einem Individuum nichts zu tun.

Dieses erste Mißverständnis hängt zusammen mit dem zweiten: der Verwechslung von **a priori** und **„angeboren“**. Apriorische Erkenntnis soll nicht durch Erfahrung gegeben sein; woher stammt sie denn aber, welches ist ihr Ursprung? Die Antwort kann zuerst nicht anders ausfallen, als sie

sich bei Kant findet und so das psychologische Vorurteil veranlaßt: Das Apriorische hat seinen „besonderen Erkenntnisquell", Vorstellungen sind „uranfänglich a priori in uns selbst gegeben", so daß „unser eigenes Erkenntnisvermögen sie aus sich selbst hergibt" oder „das denkende Subjekt sie aus sich selbst hernehmen kann", Begriffe a priori haben „ihren Geburtsort im Verstand", sie bilden als „Stammbegriffe" den edlen „Stammbaum des reinen Verstandes", die „Vernunft gibt uns die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand". All dieses „Nehmen" und „Geben", dieses „Entspringen" und „Entstammen" sind bildliche Wendungen, die leicht dazu verführen, in der Seele ein Behältnis, einen Ursprungsort zu sehen, in welchem Vorstellunngen oder Erkenntnisse schon als angeboren in uns bereit liegen. Man vergißt, daß erst im weiteren Verlauf, ja im Höhepunkt der Untersuchung festgelegt werden kann, was im wissenschaftlichen Sinne der kritischen Erkenntnistheorie jene Ausdrücke des Ursprungs und jene Seele, jenes „in" „uns", jenes „Erkenntnisvermögen", das „denkende Subjekt", der reine Verstand oder die reine Vernunft bedeuten. Es muß auch ohne Zweifel zugegeben werden, daß Kant selbst in seinem Werke sich nicht stets unzweideutig äußert, so daß Mißdeutungen verständlich sind. Man hüte sich aber von vornherein, in Bildern und Vorgängen der Außenwelt das ganz unvergleichbare Wesen unserer erkenntnistheoretischen Methode dargestellt zu glauben; sie müssen alle in die Sprache der Erkenntnistheorie übersetzt werden. Ausführlich geht Kant auf den Vorwurf des „Angeboren" in seiner Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhard ein: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. . . . . Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekt sein, der es möglich

macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht angegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist *angeboren*."

Kant ist natürlich ebenso wie *Leibniz* darin mit *Locke*[1]) einverstanden, daß keine Vorstellung oder Wahrheit angeboren ist. In welchem Moment bei oder vor der Geburt sollte auch wohl die Seele mit Vorstellungen angefüllt werden? Alle Vorstellungen sind erworben, d. h. das Denken als Naturprozeß kommt zustande und entwickelt sich im Laufe der Zeit. Es gibt aber auch eine „ursprüngliche" Erwerbung! Erworben heißt dann mit der Erfahrung beginnend, *aber nicht aus der Erfahrung stammend, nicht durch sie gegeben, nicht in ihr gegründet!* In seiner Rechtslehre erklärt *Kant* diesen juristischen Begriff der ursprünglichen Erwerbung: „Nichts Aeußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es *ursprünglich*, d. h. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, *erworben* werden."[2]) Unsern apriorischen Besitzstand nimmt unser Erkenntnisvermögen nicht von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben her, sondern bringt ihn aus sich selbst a priori zustande, heißt es in jener Streitschrift. Diese Erwerbung selbst kann nicht auf empirischem Wege vor sich gehen, sondern muß selbst den Charakter des Apriori an sich tragen. Wir berühren hier wieder ein Problem, das in die Tiefe der kritischen Philosophie hineinleuchtet. Nicht durch psychologische Beobachtung des Denkens, wie es sich als Bestandteil

[1]) Auch *Descartes* wird wohl sein „Angeboren" nicht biologisch verstanden haben. Die ganze Mathematik ist nach ihm angeboren! Dann besäße schon jeder Mensch alle mathematische Erkenntnis, und *Descartes* hätte nicht den Ruhm, die analytische Geometrie erfunden zu haben. Was *Descartes* meint, ist, daß Mathematik nicht durch Sinneswahrnehmung gegeben wird; er hatte nicht bessere Augen als die anderen, sondern einen schärferen schöpferischen Geist.

[2]) Vgl. *Vaihinger*, Kommentar II, S. 92 f.

unseres seelischen Lebens mit seinem Fühlen und Wollen vorfindet, kann das Apriori festgestellt und zur Rechenschaft gezogen werden: das Apriori kann nicht durch Erfahrung a posteriori, sondern muß selbst a priori gefunden und gerechtfertigt werden.

Wie soll das zugehen? Diese Frage, die in Kantischer Fassung als die Frage: wie ist Erkenntnistheorie, wie ist die Kritik der reinen Vernunft selbst möglich? formuliert werden könnte, findet bei Kant keine genaue Behandlung. Nur das ist mit aller Entschiedenheit betont, daß die Erkenntnistheorie, die Transscendentaphilosophie sich nicht auf die Psychologie gründen will, da sie dann zu einer empirischen, das tatsächliche Denken beschreibenden Wissenschaft herabsinken würde, während sie die Grundwissenschaft sein soll, die alles Erkennen, auch das psychologische, erst begründen will.

Alle unsere Erkenntnis, auch eine Theorie des Apriori fängt mit der Erfahrung an. Innere Erfahrung, das Erleben von Denkakten, ist selbstverständliche Voraussetzung, aber darum noch nicht eigentliche Grundlage der Erkenntnistheorie. Das Erkennen selbst ist noch keine Erkenntnistheorie, wenn auch Erkenntnistheorie ein Erkennen ist. Der Gedanke des Apriori ist selbst ein apriorischer Gedanke: aus dem Flusse des inneren Geschehens, des Gedankenablaufs läßt sich das Apriori nicht so ohne weiteres durch Selbstbeobachtung, durch innere Wahrnehmung herausnehmen, gleichsam herausfischen, vielmehr bedarf es dazu der Angelhaken, d. h. einer besonderen Methode. Das Apriori muß sich selbst bezeugen, die Erkenntnis des Apriori muß selbst a priori zustande kommen.

Kant nennt den Grund zu apriorischen Vorstellungen angeboren; auch Locke setzt die Fähigkeit zum Erkennen als angeboren voraus, und Leibniz nennt die Vorstellungen der Anlage nach, virtuell, angeboren. Besser wäre es, diese unbestimmten Wendungen ganz zu vermeiden, da es sich in der Erkenntnistheorie nicht um die Frage des individuellen Entstehens der Erkenntnis handelt. Bei Kant liegt demgemäß nicht der Nachdruck auf dem

metaphysischen Apriori, dem Entstehen der Vorstellungen aus oder besser auf einem angeborenen Grunde, sondern auf der transscendentalen Leistung, „sich auf Objekte, die noch nicht gegeben sind“ zu beziehen! Hier hilft das Angeborensein wenig, gerade hier würde sich vielmehr ein unlösbares Problem uns entgegenstellen: wenn der Grund zu Vorstellungen angeboren ist und sich nun die Vorstellungen bei Gelegenheit der Erfahrung entwickeln: was garantiert uns dann die merkwürdige Beziehung auf Objekte, die objektive Geltung des Denkens?

Auch mit Lange[1]) das Apriori als die geistige Organisation des Menschen zu fassen, hilft nicht weiter, denn wir kommen auch dann nicht aus der Enge der psychologischen, subjektiven Betrachtung hinaus in die Weite einer Erkenntnis mit dem Anspruch des Allgemeinen und Notwendigen. All dieses Reden von apriorischer Organisation, apriorischer Anlage oder Funktion bewegt sich in bildhaften, unzureichenden Ausdrücken, die leicht zum völligen Mißverständnis führen können: so versteigt sich denn auch Lange zu dem abenteuerlichen Gedanken, daß vielleicht der Grund des Kausalitätsbegriffs sich einst im Mechanismus der Reflexbewegung finden lassen wird! Eine mechanische Verrichtung kann aber nie und nimmer den Inhalt des Kausalgesetzes begründen.

Zur Illustrierung unserer allgemeinen Ausführungen soll uns nun das **A priori in der Mathematik** dienen. Was Kant in der Kritik der praktischen Vernunft prophezeit hatte, daß nämlich bei dem Standpunkt eines reinen, konsequenten Empirismus, auch die wegen ihrer apodiktischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft der Mathematik doch endlich dem Empirismus in Grundsätzen unterliegen müsse, ist in der Logik von J. St. Mill eingetreten (um die Mitte des 19. Jahrhunderts).

---

[1]) Lange im 2. Bande seiner „Geschichte des Materialismus“, einem mit Recht gerühmten lehrreichen und anregenden, aber doch in den prinzipiellen Fragen unklaren Werke.

Auch die letzten Grundsätze der Geometrie sollen Ergebnisse der Induktion, der Erfahrung sein, so daß also der Charakter der Notwendigkeit, den man den Wahrheiten der Mathematik beilegt, auf Täuschung beruht. Die Axiome der Geometrie sind Erfahrungswahrheiten, Verallgemeinerungen, die wir aus unseren Beobachtungen abziehen. „Der Satz: zwei gerade Linien können keinen Raum einschließen — oder mit anderen Worten, zwei gerade Linien, die einmal zusammengetroffen sind, treffen nicht wieder zusammen, sondern gehen immer weiter auseinander, ist eine Induktion aus der Evidenz unserer Sinneswahrnehmung.“ [1]) Die Notwendigkeit des Satzes ist also keine apriorische, sie ist erworben durch eine ungeheure Fülle von Erfahrungen, die im frühesten Leben des Menschen, des Individuums und der Menschheit, auf uns eingeströmt ist. Wir sehen zwei Wege sich kreuzen und nehmen wahr, daß sie sich mehr und mehr entfernen.

Unser ganzes Erkennen ist sicherlich durch Erfahrungseindrücke zur Entwicklung gelangt und zur Bildung von Begriffen und Sätzen veranlaßt worden. Aber Veranlassung ist noch nicht wissenschaftliche Begründung. Die psychologische Notwendigkeit, etwas zu denken ist noch kein Denken der Notwendigkeit, das Muß-denken noch kein Mußgedanke. Die Notwendigkeit, welche infolge häufiger, unzähliger Wahrnehmungen erwächst, ist eine psychologische, keine sachliche. Ehe die Menschen wußten, daß die Erde eine Kugel ist, glaubten sie mit festester Gewißheit, daß zwei sich kreuzende Wege auch bei noch so weiter Verlängerung keinen Raum einschließen, sondern immer weiter auseinandergehen. Wir wissen aber, daß die Wege sich

---

[1]) Cohens (von Lange gebilligte) Bemerkung: „Dieser Satz ist fast Kantisch“ ist unverständlich. Kants in der reinen Anschauung gegebene Evidenz ist total verschieden von Mills Evidenz aus Sinneswahrnehmung. (Uebrigens hat Cohen das „durchaus Kantisch“ der 1. Auflage in ein „fast“ geändert. Eine 3. Aufl. müßte durchaus beibehalten, aber mit „nicht“ verbinden.“)

wieder kreuzen und Kugelzweiecke bilden. Könnte nun das, was sich bei den Wegen auf der Erdoberfläche herausstellt, nicht bei anderen scheinbar geraden Linien auch stattfinden? Dann gäbe es also keine geraden Linien, jenes Axiom wäre grundfalsch und die Geometrie stützte sich auf einen Grundirrtum?

Damit hat es nun keine Not. Betrachten wir doch unsere Wahrnehmungen genauer. Von geraden Linien ist die Rede. Kann man solche Linien denn wirklich „sehen"? Kann man ferner „sehen", daß sie bis in alle „Unendlichkeit" immer weiter auseinander gehen? Was wir wirklich sehen, sind doch nur Farbstreifen, die sich dem Augenschein nach weiter voneinander entfernen. Mill ist konsequent genug, das zuzugeben. In der Erfahrung, sagt er, nehmen wir nur Linien von einer gewissen Breite wahr, die auch nur annähernd gerade sind. Ja, wir können uns nicht einmal eine Linie ohne Breite geistig vorstellen, so wenig wir uns ein genaues Quadrat vorstellen können. Und darin hat Mill recht; Unrecht freilich, wenn er nun meint: „eine Linie, wie sie in der Geometrie definiert wird, ist undenkbar." Unvorstellbar ist nicht undenkbar. Die wahrgenommene scharfe Kante, der noch so fein ausgezogene gespannte Draht, die so genau als möglich gezeichnete Linie, die im vorstellenden Bewußtsein gezogene (freilich so schwankende und fließende) Linie, das alles sind keine geraden Linien, es sind weder Linien noch gerade. Aber dennoch gibt es gerade Linien als einen wissenschaftlichen Begriff der Geometrie. Mill freilich wird durch seine Methode dahin geführt, zu behaupten, daß die Grundannahmen der Geometrie, weit entfernt notwendig zu sein, nicht einmal wahr sind, weil sie mit den wirklichen Dingen und ihrem Verhalten nicht genau, sondern nur annähernd übereinstimmen! Damit bliebe freilich von der Mathematik als Wissenschaft nichts mehr übrig. —

Beachten wir noch einen **Einwand** gegen das Apriori seitens der naturwissenschaftlichen Denkrichtung, **der Entwicklungstheorie.** Das seelische Leben des Menschen

mag sich entwickelt haben aus niedersten einfachsten Anfängen heraus, und es wird die Aufgabe der Psychologie sein, diesen Uranfängen und Umbildungen und Fortschritten nachzuspüren. Entwickeln können sich Vorstellungen, geistige Vorgänge; aber keine Wahrheit, nur das Bewußtsein der Wahrheit, ist in diesen Entwicklungsprozeß verflochten. Das System der Wissenschaft entwickelt sich nicht äußerlich, mechanisch: es wird entdeckt und entfaltet sich von innen heraus.

Es wird schon so sein, wie Herodot erzählt, daß die Egypter durch das praktische Bedürfnis zur Geometrie geführt wurden: sie mußten die durch die alljährliche Ueberschwemmung des Nils zerstörten Grenzen ihrer Felder immer wieder neu abstecken und ausrechnen — zu dem sehr prosaischen Zweck der Steuerabgaben. Und so mag man erfahrungsgemäß gefunden haben, daß der Inhalt eines Dreiecks gleich dem halben Produkt aus Grundlinie und Höhe ist. Solange ein solcher Satz sich nur in der Praxis als bewährt herausstellt, ist er ohne wissenschaftliche Bedeutung und steht auf gleicher Stufe wie das Verfahren, den Umfang eines Kreises dadurch zu finden, daß man den Durchmesser mit $^{22}/_{7}$ multipliziert. Aber diese rohe Kenntnis kann als Ansporn dienen für den menschlichen Geist, um die Wissenschaft der Geometrie zu erzeugen.

Wie steht es nun mit der Arithmetik? Stammt die Erkenntnis, daß $2 + 3 = 5$ ist, aus der Wahrnehmung? Ist sie nur deshalb richtig, weil die Dinge sich so verhalten? 2 Steine und 3 Steine ergeben 5 Steine bei der Zählung, denn für gewöhnlich spalten sie sich nicht während des Nachzählens. Würde aber jemand für möglich halten, daß, weil 2 Dinge + 3 Dinge vielleicht in der Natur 6 Dinge ergeben, 2 und 3 nun 6 ist? Das Zählen, das Addieren wird sich entwickelt haben an den Gegenständen der Erfahrung, z. B. an den Fingern der Hand. Aber die Wahrheit der Addition beruht nicht auf solcher empirischen Zählung. Der Begriff der Zahl ist a priori; daß wir

Dinge und Teile unterscheiden, ist erst möglich durch den Begriff der Zahl.

Daß $2+3=5$ ist, bliebe eine Wahrheit, wenn es auch keine zählbaren Dinge gebe, ja wenn sich dieser Denkakt auch nicht als wirklicher seelischer Prozeß vollzöge. Ein anderes ist die Frage der Erkenntnistheorie nach dem Wahrheitsgehalte der Gedanken, ein anderes die psychologische Problemstellung in betreff der Entstehung und Entwicklung des realen psychischen Lebens. Gewiß, wenn ein Individuum, ein neugeborenes Kind, in einer Umgebung aufwüchse, in der ihm absolut keine Vielheit und Unterschiedenheit von Dingen entgegenträte, wenn es etwa in einem Zimmer mit eintöniger Farbe unbeweglich eingeschlossen bliebe, so würde in seinem Denken sich kein Zahlbegriff entwickeln, weil hier überhaupt kein Denken zustande käme. Und wenn die ganze Welt so einförmig beschaffen wäre, so würde es überhaupt keine mathematische Wissenschaft noch irgend ein Denken geben, also auch keine Behauptung noch Bestreitung eines Apriori. Freilich ist ein solcher Weltzustand, der die Ausbildung des Denkens unmöglich macht, kaum ausdenkbar. Jede wahrgenommene Gliederung des eigenen Körpers, jede auftretende geistige Regung, ein Gefühl des Behagens und Unbehagens, wäre schon ein Anstoß zur Entwicklung des Denkens. Man müßte sich ein kugelförmiges, völlig gleichmäßig gebautes Lebewesen in einer nach allen Seiten durchaus gleichmäßigen Welt vorstellen, einer Welt, in der „nichts fließt", sondern alles, auch das Leben, erstarrt ist.

Wir leben aber zum Glück in einer anderen Welt, in der sich individuelles Leben entwickeln konnte, so daß wir auch Wissenschaft, ja sogar Erkenntnistheorie treiben können. Selbstverständliche Voraussetzung der Erkenntnistheorie ist, daß es Erkenntnis, Wissenschaft gibt; als Aufgabe bleibt, Wesen und Grundlage der Erkenntnis festzustellen.

§ 2c, 5.

Sind nun aber nicht **die Sätze der Arithmetik**, wenn auch a priori, **analytisch**? Liegt in $7+5$ nicht schon

die 12? Ist $7 + 5 = 12$ nicht ein rein identisches Urteil? Ist irgend ein Unterschied in dem Gedanken $7 + 5$ und 12? Beides sind 12 Einheiten. Und wird die Identität, die Tautologie nicht sichtbar an dem Beispiel „fünf und zwanzig ist fünfundzwanzig"?[1]) Dennoch gilt auch hier: der Begriff 25 „ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung" von 5 und von 20 „denke", — sondern ausführe, indem ich die isolierten Zahlen 5 und 20 in die eine Zahl 25 vereinige, in diese neue Einheit zusammenfasse. In dieser bewirkten Vereinigung, die eine aktive Verbindung, kein passives Zusammenwachsen ist, liegt das synthetische Moment, liegt ein Denkakt synthetischen Charakters. Die linke Seite der Gleichung ist eine Aufgabe, die rechte die Lösung. Der gleiche Wortlaut verdeckt die gedankliche Verschiedenheit. Natürlich ist nicht von einer sachlichen Verschiedenheit die Rede, bei jeder richtigen Rechnung muß die Zahl der Einheilen auf beiden Seiten dieselbe sein; aber das Addieren selbst ist eine synthetische Funktion unseres Geistes.

Man vergleiche mit unserer Stelle Kants briefliche Antwort auf das Bedenken seines getreuen Anhängers und Kommentators Schultz, „daß Arithmetik keine synthetische Erkenntnis a priori, sondern bloß analytische enthalte": „Von ebenderselben Größe kann ich mir, durch mancherlei Art der Zusammensetzung und Trennung (beides aber, sowohl Addition als Subtraktion ist Synthesis), einen Begriff machen, der objektiv zwar identisch ist (wie in jeder Aequation), subjektiv aber, nach der Art der Zusammensetzung, die ich denke, um zu jenem Begriffe zu gelangen, sehr verschieden ist." „So kann ich durch $3 + 5$, durch $12 - 4$, durch $2 \,.\, 4$, durch 2^3 zu einerlei Bestimmung einer Größe $= 8$ gelangen. Allein in meinem Gedanken $3 + 5$ war doch der Gedanke $2 \,.\, 4$ gar nicht enthalten; ebensowenig also auch der Begriff von 8, welcher mit beiden einerlei Wert hat."

---

[1]) Vgl. Paulsen, „I. Kant", S. 137 f.

Wäre die Mathematik in analytischen Sätzen gegründet, würde sie rein nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs vorwärtsschreiten und nichts als eine immer breitere Entfaltung grundlegender Annahmen sein, so wäre diese stolze Wissenschaft ein Zweig der Logik, sie bestände „in einer ungeheuren Tautologie": „der logische Schluß kann uns nichts wesentlich Neues lehren, und wenn alles vom Prinzip der Identität ausgehen soll, so müßte auch alles darauf zurückzuführen sein. Dann müßte man also zugeben, daß alle diese Lehrsätze, welche so viele Bände füllen, nichts anderes lehren, als auf Umwegen zu suchen, daß A gleich A ist." Vielmehr „muß man doch zugeben, daß die mathematische Ueberlegung an sich eine Art schöpferischer Kraft enthält und sich dadurch von der syllogistischen Schlußweise unterscheidet". Schlußweisen von analytischem Charakter sind ohnmächtig.[1])

Die Anschauung ist hier etwas zu populär und mißverständlich herbeigezogen, (anders § 10), indem Kant hier auf die empirische Anschauung von Punkten hinweist, die doch nur der pädagogischen Absicht des Rechenlernens zu Hilfe kommen kann. Vgl. auch Kr. 299: Der Begriff der Größe sucht „seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden." Diese empirische Wahrnehmung von zählbaren Einheiten kann den Zahlbegriff nicht begründen, höchstens wenn man will, symbolisch zur Darstellung bringen. Vielmehr: „Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen" (Kr. 299).

Auch die Berufung auf „etwas größere Zahlen" ist ohne Bedeutung für die Frage nach der Synthesis a priori in der Arithmetik. Es handelt sich ja nicht darum, daß

[1]) So der Meister mathematisch-physikalischer Forschung Poincaré in seinem genußreichen Werk: „Wissenschaft und Hypothese," S. 1 u. 3.

ich weiß, daß 2 und 3 fünf ist, nicht aber, was die Summe von 367 und 879 ist; sondern zur Diskussion stehen die Prinzipien der Arithmetik, der Zahlbegriff, die Addition.

§ 2c, 6.

Die mathematischen Axiome, so ist die Behauptung, sind synthetische Sätze a priori: das Prädikat ist mit dem Subjekt notwendig verknüpft, nicht etwa willkürlich zusammengestellt: aber diese Notwendigkeit ist keine logische, sie beruht nicht auf einer logischen Zergliederung des Subjektsbegriffs. Rein logisch betrachtet bliebe eine Loslösung des Prädikats und Hinzufügung eines anderen neuen Prädikats denkbar. Es muß also eine andere Notwendigkeit geben als die formal logische, analytische! Darin sieht Kant in diesem Punkt seine Leistung: es gibt eine Notwendigkeit auch für die Synthesis a priori, die Verbindung von Subjekt und Prädikat ist gestiftet von einer Notwendigkeit, die keine logische Denknotwendigkeit ist, sondern eine anschauliche Konstruktionsnotwendigkeit.

Betrachten wir den Satz: **Die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste.** Wir setzen hier 3 Begriffe in Beziehung: Punkt, Gerade, Größe.

Der mathematische Punkt hat keine Ausdehnung; jeder gezeichnete, ja jeder vorgestellte Punkt hat eine wenn auch noch so geringe körperliche oder flächenhafte Ausdehnung. Der Punkt hat seine Existenz als mathematischer Begriff a priori.

Eine Linie entsteht durch Bewegung eines Punktes, sie ist gerade, wenn die Richtung immer ein und dieselbe bleibt, d. h. Richtung enthält den Begriff des Geraden in sich. Gerade ist ein Begriff a priori.

In Richtung, Gerade als Qualität, wird noch nicht gedacht die Länge, Größe als Quantität; deshalb ist unser Satz synthetisch.

Könnte nun nicht eine gebrochene Linie ACB kürzer sein als AB?[1]) Aber auch AC und BC wären dann nicht kürzeste Linien, wir müßten das Spiel wiederholen und kämen so schließlich zu einer krummen Linie als der kürzesten. Die Länge einer krummen Linie läßt sich aber nur durch eine gerade angeben! Die Gerade bleibt also der Maßstab.

Nach Kant gründet sich die Synthesis unseres Satzes auf Anschauung, natürlich nicht auf empirische, d. h. auf Augenmaß. Auch die exakteste Messung könnte den Zweifel nicht verscheuchen, daß eine dicht daneben gehende Linie noch kürzer wäre. Die Axiome der Geometrie drücken vielmehr Grundeigenschaften unserer Raumanschauung aus. Daß zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich und diese die kürzeste Verbindungslinie ist, daß sie ins Unendliche verlängert (gedacht) werden kann, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können, daß im Raum in einem Punkte nur 3 Senkrechte aufeinander errichtet werden können, d. h., daß der Raum nur 3 Dimensionen hat, — diese Axiome sind Eigentümlichkeiten unserer Raumanschauung, aus der wir sie entnehmen können, weil wir sie hineingelegt haben.

§ 2c′, 7.

Das in der Logik als Satz der Identität bezeichnete Prinzip a = a tritt hier in der mathematischen Fassung auf:

---

[1]) Der räumlich gerade Weg ist nicht immer der zeitlich kürzeste: ein Lichtstrahl in der Luft wird im Wasser so gebrochen, daß der Gesamtweg in kürzester Zeit durchlaufen wird. Jeder andere Weg, auch die gerade Linie, würde eine längere Zeit zum Durchlaufen erfordern. Die Geschwindigkeit des Lichts in Luft ist größer als die im Wasser. Ein Mensch, der in kürzester Zeit, auf dem schnellsten Wege, von einem Punkte auf dem Lande nach einer in schräger Richtung befindlichen Insel gelangen möchte, also durch Laufen und Schwimmen das Ziel zu erreichen suchte, müßte ebenfalls nicht in einer geraden, sondern in gebrochener Linie seinen Weg nehmen, ähnlich dem Gang des Lichtstrahls.

das Ganze ist sich selber gleich. Auch diese von Kant als analytisch bezeichneten Sätze a = a, a + b ist größer als a, Gleiches zu Gleichem addiert, gibt Gleiches, also die Begriffe der Gleichheit und Ungleichheit, des Größer und Kleiner bedürfen noch der erkenntnistheoretischen Durcharbeitung.

In den Ausführungen, die mit den Satze „Was uns hier" usw. beginnen, konstatiert Vaihinger[1]) mit Recht eine „offenbare Verwirrung im Texte", denn diese Worte bezögen sich auf die synthetischen Sätze der Geometrie und seien deshalb an den Schluß von Abschnitt 6 zu setzen. Thiele[2]) meint, daß sie am besten an den Schluß von Abschnitt 5 passen. Tatsächlich betont Kant den für beide Abschnitte grundlegenden Gedanken, daß auch bei synthetischen Urteilen die Verbindung von Prädikat und Subjekt keine willkürliche, sondern eine notwendige ist, daß diese Notwendigkeit aber keine logisch-analytisch-begriffliche, auf dem Satz des Widerspruchs beruhende und von ihm abzuleitende ist, sondern sich auf Anschauung gründet.

§ 2c, 8.

(In der Reclam-Ausgabe muß statt „von demjenigen" „zu demjenigen" gesetzt werden in der 6. Zeile dieses Abschnitts.)

Kant verweist nochmals (vergl. § 1, 4) auf das Charakteristische der mathematischen Methode. In der Mathematik kommt man nicht weiter, indem man über den bloßen Begriff des Dreiecks brütet, sondern indem man ein Dreieck konstruiert und so Eigenschaften entdeckt, die durch rein logische Zergliederung des Begriffs niemals zu finden sind. Mathematische Begriffe enthalten schon reine Anschauung in sich, sie sind eine Anweisung zur Konstruktion, sie sind eigentlich erst wirklich als konstruierte Begriffe.

---

[1]) Kommentar I, 303.

[2]) Thiele, „Philosophie des Selbstbewußtseins", S. 43.

§ 2c, 9.

Wiederum feiert Kant den Hume, daß er dem unkritischen Rationalismus zu Leibe ging, und sucht den Grund aufzudecken, weshalb Humes Kritik fehlschlagen mußte.

Es gibt nach **Hume zwei Klassen von Wissenschaften:** Mathematik und Tatsachen-Erkenntnis. Die mathematische Wissenschaft entstammt dem reinen Denken, der Vernunft; jeder mathematische Satz ist streng beweisbar, nicht anders vorstellbar, seine Wahrheit ist logisch durchsichtig, sein Gegenteil würde dem Satz des Widerspruchs widerstreiten.[1])

Die Wissenschaft von Tatsachen, vom Dasein, beruht dagegen gänzlich auf Erfahrung und nicht auf der Logik. Die Verneinung einer Tatsache[2]) enthält keinen Widerspruch, ist logisch möglich. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, daß Cäsar nicht gelebt hat, sind „denkbare" Sätze, so unwahrscheinlich ihre Behauptungen sein mögen.

Aber die strenge Beweisbarkeit, die Vollkommenheit der Erkenntnis, der Ruhm der eigentlichen Wissenschaft, die nach Hume der mathematischen Wissenschaft von Größe und Zahl zukommen, sind teuer erkauft. Jene Widerspruchslosigkeit beruht doch nur darauf, daß es sich in der Mathematik um „eine Beziehung von Vorstellungen", nicht um ein Dasein handelt. Wir definieren den Kreis, verbinden dann allerlei Vorstellungen (Durchmesser, Peripheriewinkel usw.) und erhalten als logische Folgerung den Satz, daß der Winkel über dem Halbkreis ein rechter ist. Die Mathematik

---

[1]) Hume unterscheidet zwar anfangs „anschauliche" und „beweiskräftige" Gewißheit der Mathematik, indem er die anschauliche wohl auf die Geometrie bezogen haben will. Doch spielt diese Unterscheidung später keine Rolle, außer daß auch er, in freilich unklarer Weise, den anschaulichen Charakter der geometrischen Sätze gegenüber den philosophischen hervorhebt.

[2]) Unter Tatsache und Dasein versteht Hume nicht die im Bewußtsein gerade vorhandene Wahrnehmung oder Vorstellung, deren Existenz natürlich nicht zu leugnen ist, sondern Ereignisse und Dinge, die nicht so unmittelbar gegenwärtig sind, sondern erst erschlossen werden.

behauptet nicht, daß die Sätze nun von den Dingen aus Holz oder Stein gelten! „Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Beweiskraft behalten."

So Hume, dem Kant nun vorwirft, hiermit die Mathematik aus dem „Feld der reinen Erkenntnis a priori" hinausgewiesen zu haben. Denn unter Erkenntnis versteht Kant synthetische, wirkliche, gegenständliche, während ihm Mathematik als Spiel mit bloßen Begriffen eine Herabwürdigung zum Hirngespinst bedeutet. In der Tat enthüllt Hume in jenen Worten die Schwäche seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Einsicht. Hat es denn in jenem naiven Sinne Humes jemals einen Kreis „in der Natur" gegeben? D. h. kann sich irgendwie die sinnliche Wahrnehmung mit dem mathematischen Gebilde decken? Es dreht sich in der Wissenschaft aber doch auch gar nicht um die Kunst des Zimmermanns, nun Dreiecke oder Kreise aus Holz herzustellen. Das aber hat Galilei als Forderung und Aufgabe der neuen Zeit ausgesprochen: „Das wahre Buch der Philosophie, das der Natur geschrieben in Dreiecken, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren."

Und das ist Kants Problem: „Die Möglichkeit der Mathematik a priori", d. h. die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnis der Natur zu rechtfertigen. Die Geometrie hat es zwar nicht mit der Existenz der Dinge, wohl aber mit ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu tun.[1])

Das Kausalgesetz läßt sich nach Hume nicht auf den Satz des Widerspruchs zurückführen, beansprucht aber dennoch notwendige Geltung, ist also ein synthetisches Urteil a priori.[2]) Ist aber das kritische Problem eine „Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile"? Gleiten wir nicht damit in das Fahrwasser der Psychologie

---

[1]) Kr. d. prakt. V., S. 63.

[2]) Vgl. unsere Ausführungen zur Vorrede.

hinein? Kant verbindet hier mit dem Ausdruck „Ursprung" einen erkenntnistheoretischen Sinn. Die Frage nach dem Ursprung birgt unmittelbar in sich das Problem der Geltung. Sind Urteile a priori, so erwächst sofort die Kardinalfrage: Worauf beruht ihre objektive Gültigkeit? Weshalb sind sie für Gegenstände gültig, trotzdem sie a priori sind?

Ob Hume übrigens, falls er die Axiome der Mathematik gleich dem Kausalgesetz als synthetisch erkannt hätte, nicht die Grundsätze der Geometrie wenigstens ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde? In der Kr. d. praktischen V. führt Kant aus, wie dann auch die Mathematik in den Strudel des Empirismus hineingezogen würde, wie die Grundsätze der Geometrie auf die „Gunst der Beobachter", „der Zeugen", also auf Wahrnehmung angewiesen wären, die eine strenge Notwendigkeit ausschließen würde.[1])

Hume's Stil ist in der Tat höchst elegant. Trotz allen Schmucks der Rede ist aber auch Hume's Werk nicht leicht zu verstehen. Innere Unklarheiten der Gedanken bewirken, daß auch Hume's Anschauungen in verschiedenem Sinne dargestellt werden können.

§ 2c, 10.

(In meiner Reklam-Ausgabe steht in der 2. Zeile „zur Mathematik gehörige"; es muß heißen: „zur Metaphysik gehörige".)

„Metaphysische" Begriffe sind die reinen Verstandsbegriffe wie Substanz und Kausalität. (Kant erwähnt hier noch nicht die Vernunftbegriffe wie Seele, Gott und die Urteile der dogmatischen Metaphysik wie: die Seele ist eine

---

[1]) In seinem genialen großangelegten Jugendwerke „Abhandlung über die menschliche Natur" (1740) läßt Hume die Grundsätze der Geometrie, ähnlich wie Mill, der Wahrnehmung und Einbildung entstammen, und bezweifelt demgemäß ihre Wahrheit, so daß nur die Mathematik der Zahlen als einzige absolut genaue und sichere Wissenschaft übrig bleibt.

unsterbliche Substanz, Gott existiert; dieser Metaphysik, als Wissenschaft vom Uebersinnlichen, ist aber dann § 4 gewidmet.) Analytische Urteile wären: Substanz ist das für sich Bestehende; und: jede Wirkung hat eine Ursache. Derartige Begriffszergliederungen sind noch nicht Erkenntnisse der Wirklichkeit, es sind analytische Operationen, die man auch an empirischen Begriffen vornehmen kann. Freilich ist die „Definition" eines Erfahrungsbegriffes, wie Luft, doch wesentlich dadurch unterschieden, daß diese Definition auf synthetischer Erkenntnis beruht, daß sie einen Inbegriff von Erfahrungen, den Niederschlag zahlreicher Experimente enthält. So sagt die heutige Physik: Luft (und überhaupt Gase) kann man als Flüssigkeit betrachten, die sich durch Druck von außen freilich viel leichter zusammenpressen läßt als Wasser. Befindet sich eine bestimmte Menge Luft in einem geschlossenen Gefäß, so übt diese Luft einen bestimmten Druck auf die Wände des Gefäßes aus; dieser Druck steigt und fällt mit dem Steigen und Fallen der Temperatur; würde die Temperatur auf — 273° (273° Celsius unter Null) sinken, so würde der Druck (die Elastizität) = 0 werden!

Ins Auge zu fassen sind also jetzt Sätze wie: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich; alles, was geschieht, hat eine Ursache. Das sind keine analytischen Zergliederungen, auch keine logische Regeln, sondern Naturprinzipien.

Sind diese Urteile synthetisch und a priori? Stammt der Satz: „**Die Materie ist beharrlich**" nicht aus der Erfahrung?

Niemand ist imstande, durch das Experiment diesen Satz in aller Strenge und Genauigkeit zu erweisen. Wer garantiert uns denn die Unveränderlichkeit unserer Maße und Gewichte? Das Grundmaß ist das Längenmaß. Aber die geringste Wärmeschwankung ändert die Länge des Maßstabes. Das Normalmaß 1 m sollte ein Naturmaß, der 40 000 000te Teil des Erdmeridians (Umfangs der Erde über

die Pole gemessen) sein. Aber diese Messung und Berechnung war ungenau, 1 m ist infolgedessen um 0,0858 mm zu kurz. Man erklärte daher als Längeneinheit den 1779 im Staatsarchiv zu Paris aufbewahrten Platinstab von 1 m Länge.[1]) Für die Praxis des Lebens genügt ja die Genauigkeit unseres Messens und Wiegens. In der Wissenschaft trachtet man immer feinere Methoden auszuarbeiten. Hier gilt der Satz: je genauer man mißt, um so „ungenauer", d. h. ungleichmäßiger, abweichender erscheint das Resultat. Jeder Kaufmann weiß genau, daß diese Ware 1 kg wiegt. Jede wissenschaftliche Wägung würde Zahlen ergeben, die um 1 kg herum liegen; ein Mittelwert aus mehreren stets etwas voneinander abweichenden Resultaten gilt dann als das Gewicht des Gegenstandes. Der englische Physiker Rayleigh fand i. J. 1894, daß 1 l des aus der Luft entnommenen Stickstoffs 1,257 g wog, während 1 l des aus einer anderen Verbindung stammenden Stickstoffs 1,250 g wog. Dieser Abweichung nachforschend, entdeckte Rayleigh, daß in der Luft eine geringe Menge eines bisher unbekannten schwereren Gases, Argon, enthalten ist: ein „Triumph der dritten Dezimalen".

Jede Wägung ist erstens ungenau, immer bleibt Raum für den Zweifel, ob nicht doch der Beobachtung sich entziehende kleinste Stoffmengen ins Nichts entschwinden, und zweitens kann ja niemals die Gesamtmaterie dem Experiment unterworfen werden, vielmehr ist die Konstanz der Materie schon die Voraussetzung jeder Wägung, denn die Gewichtsstücke werden doch als unveränderlich angenommen. Daher ist es nichts mit der Rede, daß der große Chemiker Lavoisier 1789 die Konstanz der Materie mit der Wage in der Hand „bewiesen" hat. Daß nichts entsteht und nichts vergeht, diese Einsicht stammt schon von dem tiefen griechischen Denker Parmenides (um 500 v. Chr.) her: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden". D. h. das Seiende entsteht nicht,

[1]) Dieser zu biegsame Platinstab wurde 1884 durch ein Maß aus Platin-Iridium ersetzt.

— woraus denn sollte es werden? — sondern es „ist“ ungeworden und unvergänglich. Dieser Satz beherrscht (um 450 v. Chr.) die Naturphilosophie eines Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, und bei dem Wiederaufleben der Wissenschaft gingen Galilei und Descartes von diesem Grundgesetz aus. Dennoch hatten die Chemiker des 18. Jahrhunderts diese Grundlage ihrer Wissenschaft außer acht gelassen, so daß Lavoisier das Verdienst bleibt, sie zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben, indem er sie durch das Experiment verifizierte, bewahrheitete.

Fast noch unmöglicher scheint es, den anderen Grundpfeiler der Naturwissenschaft, den Satz der Kausalität, durch Erfahrung zu beweisen. In wie beschränktem Maße nur können wir den Zusammenhang von Ursache und Wirkung feststellen! Dennoch sind wir von der Wahrheit des Satzes überzeugt, den schon der alte Leukipp so aussprach: „nichts geschieht von ungefähr, sondern alles aus einem Grunde und durch Notwendigkeit.“

Synthetisch sind unsere beiden Grundsätze, denn im bloßen Begriff von Materie und Geschehen liegt nicht schon das Prädikat beharrlich und ursächlich. Rein logisch bleibt „denkbar“, daß Materie entsteht oder vergeht, daß ein Geschehen ursachlos vor sich geht. Träufelten nicht aus Wodans Ring allnächtlich 9 gleiche Goldringe ab? Und beherrschen nicht noch heute Wundervorstellungen das Denken der Menschheit? Worauf beruhen also unsere Sätze? Worauf gründet sich ihre Geltung für die Dinge, ihre objektive Gültigkeit? Das ist unser Problem.

§ 2c, 11 u. 12.

Die systematische Sammlung, Anordnung und Zergliederung aller Begriffe a priori hat ihren Wert, ist aber nicht Aufgabe der Erkenntnistheorie, welche vielmehr die Frage nach der Erzeugung der Erkenntnis durch synthetische Urteile a priori zum Gegenstande hat.

§ 3.

Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische.

Es gibt zwar keine Klassiker der Philosophie nach Kant, aber hier doch eine klassische Einteilung.

Die dogmatischen Philosophen entwarfen ihre Begriffs-Systeme unter der ungeprüften metaphysischen Voraussetzung, daß den Begriffen und Sätzen der Vernunft die Wirklichkeit entspricht. So konnten sie das kritische Problem, das in den synthetischen Urteilen a priori steckt, nicht erkennen; vielmehr galt ihnen alle wahre Erkenntnis als analytische, schließlich, wenn auch vielleicht aus verborgenen Wurzeln, doch aus dem Satz des Widerspruchs herauswachsend. Die Systeme oder besser Systematisierungen dieser Dogmatiker haben zwar für die direkte Förderung der philosophischen Probleme geringe Bedeutung, waren aber für ihre Zeit von hohem kulturellen Einfluß und sind philosophisch als Beispiele falscher Methode von Interesse.

Leibniz hatte den **„Satz vom zureichenden Grunde"** in drei Formeln zerspalten: alles, was wahr ist, muß seine logische Begründung haben; alles, was geschieht, muß seine Ursache haben; alles, was ist, muß seinen letzten metaphysischen Grund haben[1]). Der Satz vom Grunde ist nach Leibniz unbeweisbar; er steht neben dem anderen obersten Prinzip des Denkens, dem Satz des Widerspruchs.

Wolf, der Allesbeweiser, von Kant als der größte unter allen dogmatischen Philosophen belobt (B. Vorrede XXVI), „Wolf tat große Dinge in der Philosophie" (Refl. 219), machte sich daran, auch diesen Satz logisch zu beweisen, so daß alle Wahrheiten wieder ein rein logisches System mit der einen Spitze, dem Satz des Widerspruchs, bilden.

[1]) „ce principe est celui d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu."

Er führt aus[1]): wo kein zureichender Grund vorhanden ist, warum etwas ist, da ist nichts, woraus man begreifen kann, warum etwas ist, und also müßte etwas aus Nichts entstehen. Das ist aber unmöglich, weil widersprechend. — Man bemerkt das törichte Spiel mit dem „Nichts" und die Vermischung von logischem Grund und Ursächlichkeit.

Ebenso argumentierte Baumgarten in seiner „Metaphysik"[2]) § 20: Alles „Mögliche" hat entweder einen Grund oder hat keinen. Der Grund des Möglichen ist also entweder Etwas oder Nichts! Wenn Nichts der Grund von irgend einem Möglichen wäre, so wäre Nichts Etwas, was ein Widerspruch ist.

In Lockes Ausführungen kann man nur ein schwaches Vorspiel der Kantischen Urteilseinteilung finden. Genaueres über analytische Urteile gibt Locke im 8. Kapitel des 4. Buches, in welchem er eingehend die gehaltlosen Sätze behandelt, die unser Wissen nicht vermehren.

In Kants abwehrenden Bemerkungen gegen die, welche die Originalität und das Schöpferische in seinem Denken durch den Hinweis auf seine Vorgänger abzuschwächen suchten, liegt zugleich die Wahrheit, daß von solchen schöpferischen

---

[1]) In § 30 seines weit verbreiteten Werkes mit dem so viel versprechenden, so köstlich treuherzig anmutenden Titel: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet von Christian Freiherrn von Wolff.." Hinter dem Namen folgen noch in 7 Zeilen, gleichsam als Bürgschaft für die Erfüllung der versprochenen Herrlichkeiten, die zahlreichen Ehrenstellen in den Akademien der gelehrten Welt.

[2]) Die „Metaphysik", welche in sehr geschickter Weise Wolfs weitläufiges Lehrsystem in gerade 1000 Paragraphen zusammenfaßte, benutzte Kant mit Vorliebe als Vorlage für seine Vorlesungen, da es Vorschrift war, ein bestimmtes Kompendium den Vorträgen zugrunde zu legen. Ueber Baumgarten urteilt Kant in Refl. 220: „Der Mann war scharfsichtig (im kleinen), aber nicht weitsichtig (im großen), . . . ein Zyklop von Metaphysiker, dem das eine Auge, nämlich Kritik fehlt."

Werken ein Licht ausgeht, das nicht nur nach vorwärts den Weg weist, sondern auch dunkle Punkte der Vergangenheit aufhellt. So ist erst von Kant aus ein tieferes Verständnis Platos möglich geworden.

Der Prolegomenen allgemeine Frage: Ist überall Metaphysik möglich?

Hier hat Kant in erster Linie Metaphysik in dem eigentlichen Sinne als Wissenschaft vom Transscendenten, vom Uebersinnlichen, im Auge. Ist überall (= überhaupt) Metaphysik möglich? Freilich gehört unter diese Frage auch die nach der Möglichkeit einer immanenten Metaphysik der Natur (vgl. § 2c,[10]). So heißt es auch in der Vorrede zu A: Ich verstehe aber unter Kritik der reinen Vernunft „nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien."

Diese Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik ist eben vorläufig ganz neutral: sie wendet sich gegen einen voreiligen Skeptizismus so gut wie gegen einen rückständigen Dogmatismus, gegen Hume ebenso wie gegen Wolf. Ja, die weitere Darlegung der Frage gibt schon die Hoffnung auf eine positive Antwort. Zerstört wird die transscendente, dogmatische, neubegründet die immanente, kritische Metaphysik. Dieser Trost des Positiven liegt ja auch im Titel unseres Werkes: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Und die zusammenfassende Antwort wird erteilt am Schluß der Prolegomena: „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"

§ 4, 1.

Metaphysik, **Philosophie** überhaupt, ist **nicht schulmäßig lehrbar und lernbar**, das hat Kant in mustergültiger Weise schon in seiner „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765—1766" ausgeführt. In den historischen und mathematischen Wissenschaften ist es „möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtnis oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disziplin uns vorgelegt werden kann." Um aber „auch Philosophie zu l e r n e n, müßte allererst eine wirklich vorhanden sein," man müßte ein Buch der Weltweisheit vorzeigen können, das man nur zu verstehen hätte und auf das man sich berufen könnte, wie etwa auf den Polyb für die Geschichte oder auf den Euklid für die Größenlehre.[1]) Der Zuhörer (— und der Leser —) „soll nicht G e d a n k e n, sondern d e n k e n lernen", er soll nicht Philosophie, sondern „p h i l o s o p h i e r e n l e r n e n". Ebenso Nr. 864: „Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das Wolfische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopfe hätte und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige h i s t o r i s c h e Erkenntnis der Wolfischen Philosophie". „Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen". Auch heute laufen solche Gipsfiguren massenhaft herum.

Kant war **niemals** ein blinder **Metaphysikgläubiger** gewesen; aber die Probleme der Metaphysik standen im Mittelpunkt seines Denkens. Und die gewaltige Denkkraft dieses philosophischen Genies betätigt sich wesentlich in einem grandiosen, leidenschaftlichen Ringen mit den letzten Fragen

[1]) Wozu aber doch anzumerken ist, daß k e i n e wirkliche „Wissenschaft" in der Eindrückung von Tatsachen oder Wahrheiten in das Gedächtnis oder den Verstand besteht, sondern letzten Endes immer auf allgemeinste Probleme hinführt, d. h. „philosophisch" wird.

der menschlichen Vernunft. Als Jüngling von 22 Jahren (1746) wagt er es schon, seinen Zeitgenossen auf den Thronen der Metaphysik zu sagen: „Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen." Sie beruht auf Vorurteilen, statt auf Beweisen; man sucht eine große Weltweisheit, statt einer gründlichen. Und in dem Jahrzehnt gewaltigster Gärung 1760—69 sieht er vor sich den „bodenlosen Abgrund der Metaphysik", da empfindet er die metaphysische Untersuchung als eine Fahrt auf einem unbekannten finsteren Ozean ohne Ufer und Leuchttürme, da erscheinen ihm die philosophischen Meinungen wie „Meteore", deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Kant verschmäht den „dreisten dogmatischen Ton", der einer so „schlüpfrigen Erkenntnis, wie die metaphysische ist", nicht angemessen ist. Er spottet über „die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht," zu deren Weisheit nichts hinzugetan, von deren Wahne nichts hinweggenommen werden könnte. In allen Farben blitzt und funkelt diese fast übermütig satirische Stimmung in der mit hinreißender Gewalt der Sprache verfaßten Gelegenheitsschrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766). Hier wird die dogmatische Metaphysik als Parallele zu den Phantastereien und Hirngespinsten des Erzgeistersehers Swedenborg dargestellt.[1]) Die Philosophie ist ein Märchen aus dem Schlaraffenland der Metaphysik. Der dogmatische Philosoph ist ein Luftbaumeister metaphysischer Gedankenwelten, er erhebt sich mit den Schmetterlings-

[1]) Kants Spott trifft hier, wie sonst, immer nur die dogmatische Metaphysik, die alles beweisen wollende seichte Scheinwissenschaft seiner Zeitgenossen; die Probleme der Metaphysik, der Weltanschauung, hielt er alle Zeit in Ehren.

flügeln der Metaphysik in den leeren Raum der Träumereien. Die anschauende Kenntnis der andern Welt kann allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat, daher verdenkt es Kant „dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt."

§ 2, Lit. c bezieht sich auf § 2c, 10, 11.

Den Satz vom zureichenden Grunde mag man als das Gesetz von Ursache und Wirkung innerhalb der Naturwissenschaft einräumen, wie aber steht es mit der metaphysischen Anwendung dieses Satzes, mit der Frage nach dem Weltgrunde, nach dem Grunde des Seienden?

Gegenüber den so verschiedenen Lösungsworten des Welträtsels bei den ersten griechischen Denkern erhoben sich bald die Stimmen der Skeptiker in der Sophistenschule: es gibt überhaupt kein allgemeingültiges Wissen von objektiven Dingen, sondern nur ein individuelles Fürwahrhalten subjektiver Erlebnisse; was einem jeden als wahr erscheint, das ist für ihn wahr und wirklich; das ist der Sinn des berühmten Satzes des Protagoras: Der Mensch (das Einzelsubjekt) ist das Maß aller Dinge. Die Skepsis begleitet dann wie ein Schatten die dogmatische Wissenschaft und gipfelt in Hume, dem „geistreichsten unter allen Skeptikern" (Kr. 792). Der unkritische Dogmatiker will alles, auch das Uebersinnliche, jenseits aller Erfahrung Liegende, erkennen und beweisen, der Skeptiker protestiert energisch und zieht überhaupt jedes Wissen in Zweifel, der kritische Denker hat die Aufgabe, diesen Streit zu schlichten, indem er zwischen den berechtigten Ansprüchen des Verstandes und den grundlosen Anmaßungen der Vernunft unterscheidet. In diesen großen Zügen erblickt Kant das Wesentliche der Philosophiegeschichte: Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der zweite „ist skeptisch und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten

Urteilskraft". Der dritte Schritt „der gereiften und männlichen Urteilskraft" ist die Kritik der reinen Vernunft. (Kr. 789.) „Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst." (Kr. 797.) —

Einer unfruchtbaren metaphysischen Naturphilosophie gegenüber bedurfte es erst der methodischen Befragung der Natur, um zur wirklichen gesunden und dauernd lebensfähigen Wissenschaft zu gelangen: es ist die unsterbliche Leistung Galileis, die falschen Prinzipien des Aristoteles, das Erklären von Naturprozessen aus Zweckursachen, durch Aufrichtung der wahrhaft wissenschaftlichen Grundlagen der mechanischen Naturerkenntnis aus dem Reich wissenschaftlicher Naturforschung auf immer verscheucht zu haben. Aufgabe der kritischen Philosophie aber bleibt es, diesen Standpunkt der Naturwissenschaft in umfassender Weise zu begründen und zu sichern und zugleich sein Verhältnis zu den großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung festzustellen und zu umgrenzen. Dann erhebt sich die Philosophie über die unbefriedigenden Standpunkte des Dogmatismus und Skeptizismus, wie Kant in dem prächtigen Bilde am Schluß zeigt.

§ 4, 2.

Der **Skeptizismus** untergräbt die Grundlagen aller Erkenntnis, er setzt den grundlosen Behauptungen des Dogmatismus ebenso scheinbare entgegen, er verliert bei seinem etwas gewalttätigen Verfahren die kritische Besonnenheit, ergeht sich in ebenfalls dogmatischem Abstreiten über Dinge, die dem wissenschaftlichen Bereich nicht angehören, ihm fehlt eben die umfassende kritische Grenzbestimmung unseres Erkennens, er vermag nicht einmal das Nichtwissen zu erweisen und trägt so den Charakter der Ruhelosigkeit an sich. Die Skeptiker sind „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen." (A Vorrede IX.) Allenfalls ist der Skeptizismus „ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft," da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der

Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt; denn dieser kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst oder der Grenzen, innerhalb deren all unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist (Kr. 789). Es bleibt also nichts anderes übrig, als die kritische Frage, die Kritik der reinen Vernunft. Aber diese Kritik soll sich nicht in Einzelkämpfen mit beliebigen, gerade vorliegenden metaphysischen Werken zersplittern, sondern geschlossen an die allgemeinen Probleme der Metaphysik herangehen, die im Begriffe der Metaphysik gegeben sind.

§ 4, 3.

Dem Zwecke der Prolegomenen als „Vorübungen" ist eine **andere Methode** angepaßt als dem systematischen Hauptwerk. Hier in den Prolegomenen stützt sich Kant auf die zugestandene objektive Gültigkeit von reiner Mathematik und Naturwissenschaft, um dann in analytischem Verfahren auf die Bedingungen dieser Voraussetzung zurückzuschließen und so die objektive Gültigkeit dieser Wissenschaften zu „erklären". In der „Kritik" geht Kant synthetisch, aufbauend, entwickelnd vor, um so erst die objektive Gültigkeit zu „beweisen". Ohne Zweifel ist diese letztere Methode befriedigender, denn jene Voraussetzung würde einen bedenklichen Stützpunkt abgeben, falls sie jemand in Zweifel zieht. Dennoch wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchungen die analytische Methode auch als wissenschaftlich zulässig herausstellen, da wir Paulsen[1]) zustimmen können, daß auf diesem Gebiet erklären und beweisen in naher Verwandtschaft steht: wird die Wahrheit eines Satzes a priori bewiesen, so ist sie eben damit auch erklärt, kann sie aber nicht erklärt werden, so ist der Satz eine grundlose Annahme. Cf. auch Vaihinger[1]): „logisch genommen, bringt es

[1]) „Kant" S. 148, Anmerkung.

[1]) Kommentar I, S. 396 f.

der Gang der Argumentation naturgemäß mit sich, daß der Nachweis, warum jene apriorischen Urteile und Begriffe gültig seien, zugleich auch den Beweis, daß sie faktisch gültig seien, mit einschloß." Die „Erklärungsgründe sind zugleich Beweisgründe."

Es ist so wie bei der Ellipse: die Strahlen, welche von dem einen Brennpunkt, dem Beweise, ausgehen, sammeln sich in dem anderen Brennpunkt, der Erklärung, und umgekehrt. Darum ist auch die Verschiebung, welche Kant in der Anmerkung[1]) zu § 5, 3 vornimmt, von keiner sachlichen Bedeutung. Um die analytische, rückwärts schreitende, regressive Methode, die natürlich nichts mit dem Unterschied analytischer und synthetischer Urteile zu tun hat, zu kennzeichnen, vergleicht sie Kant mit der mathematischen Analysis. Wir stellen uns die Aufgabe, in einen Kreis ein Quadrat einzuzeichnen: wir nehmen an, die Aufgabe sei erfüllt, wir hätten den Kreis samt dem Quadrate, dessen 4 Ecken auf der Kreislinie liegen. Nun suchen wir rückwärts schließend die Bedingungen. Wir ziehen die beiden Diagonalen und erkennen, daß diese Durchmesser des Kreises sind, indem wir uns des synthetischen Satzes bedienen, daß der Peripheriewinkel von einem Rechten zur Sehne den Durchmesser hat. Wir wissen ferner, aus einem früheren Lehrsatze, daß die Diagonalen im Quadrat auf einander senkrecht stehen. Also haben wir die Lösung erschlossen: man ziehe zwei aufeinander senkrecht stehende Durchmesser und verbinde ihre Enden!

Wir müßten also tun, „als ob" gewisse Wissenschaften gegeben, d. h. wirklich vorhanden seien, um dann ihre Bedingungen aufzusuchen und sie darnach im synthetischen Verfahren wieder aufzubauen. Es ist freilich klar, daß dieses „als ob" sich nicht deckt mit einem „Faktum" von unumstößlicher Gewißheit. —

Kant stellt der „Kritik der reinen Vernunft" die Aufgabe, die „Quellen" der Erkenntnis zu suchen, „die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu ent-

---

[1]) Wir besprechen diese gleich hier!

wickeln", wie er auch z. B. Nr. 91 davon spricht, „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstand" zu verfolgen. Diese Wendungen tragen wiederum entschieden sprachlich eine psychologische Färbung. Ihr eigentlicher Sinn ist dennoch, wie im weiteren Verlauf erhellen wird, ein erkenntnistheoretischer. Nicht um Beobachtung und Entwicklungsgeschichte des „Denkens" handelt es sich, sondern um systematische Darstellung, Rechtfertigung und Kritik der Erkenntnis durch synthetische Urteile a priori.

§ 4, 4.

Kant spricht hier als Schüler Newtons. Er ist als solcher überzeugt von der zweifellosen Sicherheit und Gültigkeit der Mathematik und Mechanik. Mathematik und Naturwissenschaft gehen den sicheren Gang der Wissenschaft. Als Philosoph wird man gut tun, diese Sicherheit, diese „Zuversicht", die sich zudem bei der Naturwissenschaft auf den schwankenden Grund einer „allgemeinen Einstimmung und der Erfahrung" stützt, in Zweifel zu ziehen und kritisch zu prüfen. Wir können so tun, „als ob" wir wenigstens einige[1]) unbestrittene synthetische Erkenntnis a priori hätten, denn in Wirklichkeit steht es mit der „durchgängigen" Anerkennung doch sehr bedenklich, da gewisse Gelehrte die objektive Gültigkeit sogar der Geometrie fraglich fanden, worauf Kant selbst hinweist. Der angenommene Ausgangspunkt für die Erklärung des „Wie" kann dann, entsprechend der mathematischen Analysis, den Zielpunkt des Beweises für das „Ob" abgeben, so daß denn doch der Beweis für die Möglichkeit das Entscheidende ist.

Nr. 790 heißt es: „Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntnis a priori". Das ist Kants Meinung auch hier an unserer Stelle. Dann aber läßt er der Skepsis ihr Recht: „Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich a priori beiwohnen." Und dieser Zweifel

---

[1]) So stellt Erdmann um.

ist berechtigt und geboten aller dogmatischen Philosophie gegenüber.

Dieses „Begreiflichmachen" kann auf synthetischem oder analytischem Wege vor sich gehen. Beides führt schließlich zum selben Resultate. Man kann nach Grundriß und Aufriß das Gebäude erst errichten, aber auch aus dem fertigen Bauwerk auf den Bauplan zurückschließen. —

Nicht ohne weiteres steht fest, daß man das Recht hat „aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen" Erkenntnis „auch die Möglichkeit aller übrigen" abzuleiten. Es könnten ja verschiedene Prinzipien erforderlich sein für verschiedene Erkenntnisse.

Wir kommen nun zur zweiten allgemeinen Frage.

Prolegomena. Allgemeine Frage: Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

§ 5 und § 4 werfen beide die „allgemeine Frage" auf. Aber der Sinn dieser Ueberschriften ist wesentlich verschieden. § 4 ist die Fortsetzung von § 2, indem in § 4 die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik des Uebersinnlichen gestellt ist. Die letzten Probleme der menschlichen Vernunft sind in eine unerträgliche Lage geraten, zwischen den eitlen Anmaßungen des Dogmatismus und den unbefriedigenden Bezweiflungen des Skeptizismus, so daß als spezielles Hauptthema zur Verhandlung steht: ist Metaphysik überhaupt möglich und welche denn? In § 5 wird nun § 2c und § 4 zusammengefaßt. Gleichsam von neuem beginnt die Untersuchung[1]). Mit Vaihinger (C. I 380) werden wir in § 4 allgemein = hauptsächlich, in § 5 = verallgemeinert nehmen.

§ 5, 1.

Die „Möglichkeit" (Dasein und Erklärung) analytischer und auch synthetischer Sätze a posteriori bietet keine

[1]) Man beachte den Unterschied in § 4 „Der Prolegomenen allgemeine Frage", in § 5: „Prolegomena. Allgemeine Frage."

Schwierigkeit. Denn bei den ersten handelt es sich um eine rein logische Möglichkeit, und für letztere gilt: „Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittels einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt.“ (Kr. 792.) Wie können wir aber a priori aus unserem Begriff herausgehen und unsere Erkenntnis erweitern? Die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori ist also zu suchen — das Ob? — oder hier zu „untersuchen“ (— das „Wie?“ —). Als die „anderen Prinzipien“ werden sich wesentlich die Prinzipien einer möglichen Erfahrung herausstellen.

§ 5, 2, 3.

Hier in den Prolegomenen handelt es sich nicht um das Ob, sondern um das Wie der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori: Aufgabe ist, den Grund dieser Möglichkeit zu untersuchen, d. h. zu begreifen, wie eine Erkenntnis durch synthetische Sätze a priori möglich ist, zu Recht bestehen kann. Synthetische Sätze a priori sind möglich, d. h. wirklich, gegeben. Es liegt also als Grundproblem vor:

„Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“

In dieser einen Frage sind alle Probleme der Kritik d. r. V. beschlossen, in ihr ist die „eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ enthalten. „Man gewinnt dadurch sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann.“ (Kr. B 19.) Hier, in der Synthesis a priori liegt „ein gewisses Geheimnis verborgen, dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntnis sicher und zuverlässig machen kann.“ (Kr. A 10.)

Diese Formel ist in der Ueberschrift zu § 5 „der Popularität zu Gefallen“ so ausgedrückt: „Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?“ So schon Kr. A XVII: Die Hauptfrage bleibt immer: „was und wie viel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen?“ Es ist aber wohl kein Zweifel, daß die „mit schulgerechter Präzision ausgedrückte“ Problemstellung auch sachgemäßer ist, weil

das Geheimnis der Synthesis a priori darin in Erscheinung tritt.

Daß es überhaupt synthetische Urteile a priori gibt, d. h. daß unsere Vernunft derartige Urteile in Mathematik, Physik, Metaphysik ausspricht, das mußte in einer einleitenden Voruntersuchung festgestellt werden.

In der Frage nach dem „Wie" stecken nun zwei Probleme:

1. wie, wodurch ist eine Synthesis a priori überhaupt möglich? Wie ist das möglich, zwei Begriffe in einem synthetischen und doch notwendigen Urteil zu verbinden? und

2. ist und wie ist in solchen Sätzen eine Erkenntnis gegeben? Wie kommt es, daß solchen Urteilen, solchen Vorstellungsverbindungen, die Wirklichkeit entspricht? Sind und weshalb sind diese Sätze objektiv gültig?

Kant selbst pflegt diese Zerspaltung nicht ausdrücklich vorzunehmen[1]), aber der Sache nach und in der Beantwortung der Hauptfrage findet sich eine Berücksichtigung unserer Unterscheidung, wenn auch zuzugeben ist, daß die zweite Unterfrage im Mittelpunkt des Interesses steht[2]). Beide Aufgaben könnte man in die eine Formel zusammenfassen: Sind und wie sind synthetische Sätze a priori als objektiv gültige Erkenntnis begreiflich und beweisbar?

---

[1]) Sie findet sich z. B. in „Ueber die Fortschritte der Metaphysik".

[2]) Bisweilen setzt Kant „synthetisch" direkt gleich „objektiv gültig", real. Und das ist erklärlich. Zwar hat synthetisch unmittelbar nichts mit „objektiv" zu tun, weist aber doch darauf hin. Denn die Synthesis a priori bedeutet eben nicht willkürliche, sondern notwendige Synthesis, eine Synthesis, welche objektive Gültigkeit, wenn auch nicht schon besitzt, so doch wenigstens beansprucht; während im Gegensatz hierzu es dem analytischen Urteil gleichgültig ist, ob es reale Bedeutung hat oder nicht. Dennoch ist unsere Scheidung aufrecht zu halten, da sie dem tatsächlichen Gedankengang entspricht und doch die synthetischen Sätze der eigentlichen Metaphysik nicht „möglich" sind, d. h. zwar als synthetische, aber nicht als objektiv gültige anzusehen sind.

In bezug auf Frage 1 ist die Behandlung in der Kritik und in den Prolegomenen nur unwesentlich verschieden, da das Vorhandensein (die Möglichkeit) einer Synthesis a priori in der Problemstellung als zugestanden angenommen werden kann. Anders ist es bei der 2. Frage. Hier wird in den Prolegomenen eine Erkenntnis von objektiver Gültigkeit in Mathematik und Physik vorausgesetzt. Das Wie hat hier also zweierlei Bedeutung: 1. für Mathematik und Physik eine Aufforderung zur Erklärung, zur Bloßlegung der Bedingungen der objektiven Gültigkeit, 2. für die transscendente Metaphysik verwandelt sich das Wie in das skeptische Ob. —

In dieser Formel der Synthesis a priori ist in der Tat das neue kritische Problem vortrefflich gekennzeichnet. Ein A priori hatten ja auch die früheren Philosophen anerkannt; Hume hatte es skeptisch auf die reine Mathematik eingeschränkt, die Dogmatiker es auf eine absolute Erkenntnis ausgedehnt. Das Synthetische hatte Hume als nur a posteriori, empirisch möglich erklärt, Kant aber begründet die Möglichkeit einer Synthesis a priori, eines synthetischen schöpferischen, spontanen Denkens, das sich freilich kritisch seiner inneren Grenzen bewußt sein muß.

§ 5, 4.

Hier wird nun mit großem Nachdruck und in lebhaftester Erregung die fundamentale **Wichtigkeit unseres Problems** betont. Es klingt hier etwas von jener Entdeckerstimmung aus den Jahren nach 1770 wieder, wie sie uns besonders in jenem berühmten Brief Kants an Marcus Herz sichtbar wird, als nach langer Dämmerung endlich das klärende Licht im Horizont seines Denkens aufstieg. „Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß, und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Uebereinstimmung mit den Dingen selbst komme“, so lautet das Problem im Briefe. Wie kann eine Vorstellung, „etwas, was bloß eine

Geburt meines Gehirnes ist, sich auf ein Objekt" beziehen, ist **Kants** drastische Frage in Refl. .925.

Mit welchem Rechte maßen wir uns an, „a priori Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen?" Worin besteht diese schöpferische Kraft unseres Denkens und worauf sollte die gegenständliche Gültigkeit dieses Denkens, die Uebereinstimmung mit den Gegenständen beruhen? Unser Denken erschafft doch keine Objekte? Wir sind doch kein „intellectus archetypus", wie Kant in jenem Schreiben ausführt: „Wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des Objekts actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Konformität derselben mit den Objekten verstanden werden." Aber wir sind eben nicht solch intellectus archetypus, auf dessen Denken und Anschauen die Sachen selbst sich gründen.

Sind wir aber nicht ein, wenn auch sehr verkleinertes, Nachbild eines solchen unendlichen Intellekts? Das war doch die tiefste Voraussetzung und Begründung alles dogmatischen Philosophierens: die Welt der Dinge eine Welt der Gedanken Gottes, geschaffen und getragen vom göttlichen Denken; unser Intellekt, unsere Vernunft stammend von dem Unendlichen, verwandt mit ihm und so seine Gedanken nachdenkend, d. h. die Welt erkennend, wenn auch in mehr oder minder vollkommenem, getrübtem Bilde. Unser Verstand wäre dann in seinen Begriffen und Prinzipien eine Art Abbild des Seienden, der Inhalt unserer Vorstellungen deckte sich mit dem Wesen der Dinge; Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft gäbe die Erkenntnis der Dinge an sich.

Diesen Dogmatismus, diese Zuflucht zu einem „Deus ex machina", hebt die Kritik aus den Angeln. Und das ist die Lösung der kritischen Philosophie: unsere Erkenntnis muß dem Anspruch auf Uebereinstimmung mit Dingen an sich entsagen. Unser Verstand erschafft keine Dinge, wohl aber Erkenntnis der Dinge, nämlich der Dinge als Erscheinungen, als Dinge für uns.

§ 5, 5, 6.

In die Frage nach der Gültigkeit mathematischer Sätze für die Dinge hatte Kant schon 1770 Licht gebracht. Woher aber kommt die Uebereinstimmung der reinen intellektuellen Vorstellungen und der Axiome der reinen Vernunft mit den Dingen? Das ist das Problem, über das Kants Denken in der Folgezeit brütet. Und aus der Triebkraft dieses Problems ist dann allmählich unter unermüdlicher tiefster Denkarbeit in der Stille zehnjährigen Sinnens die „Kritik der reinen Vernunft" erwachsen. Fast für jedes Jahr kündet Kant in seinen Briefen die Herausgabe an, aber immer wieder ist er noch nicht fertig mit seinen Gedanken und entschuldigt sich bei M. Herz (1778): „Die Ursache der Verzögerung . . . werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen." —

Wie leicht hatte es ein Feder „berühmt" zu werden! Schon mit 25 Jahren gab er als Professor der Metaphysik und der morgenländischen Sprachen am Gymnasium zu Koburg einen „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" heraus; mit 28 Jahren erhält er die Berufung als ordentlicher Professor der Philosophie in Göttingen[1]), und im nächsten Jahre, 1769, erschien seine „Logik und Metaphysik", die nebst zahlreichen anderen Federschen Lehrbüchern an den meisten Universitäten Deutschlands als Grundlage für die Vorlesungen dienten. —

Auch hier weist Kant auf David Hume als den scharfsinnigen Mann hin, der zuerst dem Dogmatismus entgegen getreten war, indem er die Rechtfertigung für die Annahme einer objektiven Gültigkeit unseres Denkens, wenn auch nur im speziellen Falle des Kausalgesetzes, forderte. Die Wirkung steckt nicht logisch in der Ursache, wie komme

[1]) Kant erhielt endlich 1770 eine ordentliche Professur im Alter von 46 Jahren, nachdem er in 15 jährigem Privatdozententum wesentlich aus den Einkünften seiner Vorlesungen sein Leben fristen mußte, einem Einkommen, das anfangs so gering war, daß er seine Bibliothek veräußern mußte.

ich also dazu, einen notwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zu behaupten?

§ 5, 7.

Die „Vernünftigen" werden sich den unkritischen metaphysischen „Lösungen der Welträtsel" gegenüber so verhalten, wie die Pariser Akademie der Wissenschaften zu den zahllosen eingereichten „Lösungen" der Quadratur des Kreises, wie die Physik und das Patentamt zu den wahrhaft perpetuierlichen unglücklichen Erfindern des „Perpetuum mobile": man läßt diese Ansprüche ohne jede Prüfung unter den Tisch fallen.[1]) Ohne Nachweis der Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis keine Metaphysik. Vor allem fordert Kant als „Kreditiv" (Beglaubigung) eine befriedigende Antwort auf seine Frage.

§ 5, 8.

Die von Kant hier erteilte Erlaubnis zu dem „Geschäft" und „Gewerbe", etwa das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele auch nur lediglich zum praktischen Gebrauch anzunehmen, wird man nicht ohne Bedenken billigen. Ohne vorangehende Kritik und Grenzbestimmungen unseres Erkennens wird der praktische gar bald in den spekulativen Gebrauch, d. h. in Behauptungen einer Erkenntnis des Uebersinnlichen umschlagen; solche scheinbar harmlosen Gewerbetreibende würden doch zu leicht verbotene metaphysische Ware einschmuggeln, die sich bequemer und einträglicher absetzen läßt. Daher wird man stets gut tun, die angebotenen Waren trotz aller „Ueberredungskunst" scharf zu prüfen.

---

[1]) Wobei dann zu bemerken ist, daß jener Beschluß der Akademie schon 1775 gefaßt wurde, während die Unmöglichkeit der Quadratur des Zirkels erst 1882 von Prof. Lindemann bewiesen wurde. Die Unmöglichkeit eines Perpetuum mobile kann nicht auf gleiche Weise „bewiesen" werden, ist aber Resultat und Voraussetzung der ganzen Physik.

Ein „vernünftiger Glaube" freilich, der nicht in die Erfahrungswissenschaften hineinredet, der sich auch nicht in metaphysische Behauptungen verliert, kann nie verwehrt werden.

Starke Ausdrücke der Geringschätzung und des Hohnes hat Kant hier wie immer gegen die spekulativen Philosophen, welche mit Mutmaßungen und Wahrscheinlichkeitsgründen in Sachen der Metaphysik das große Wort führen wollen. Die „Wirklichkeit solcher Ideen (— immaterielle Seele, Dasein eines höchsten Wesens —) bloß wahrscheinlich machen zu wollen ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte." (Kr. 803.) Die seichten Methoden der Popularphilosophen, eines Feder an der Spitze, sind damit vortrefflich abgefertigt. Will doch Feders Metaphysik durch „Vermutungen" in das Reich der Möglichkeiten eindringen und sich auf Gründe, die einzeln alle trüglich sein können, stützen, um durch die Zahl der Wahrscheinlichkeitsgründe die metaphysischen Probleme zu erledigen! — Gewiß geben viele dünne Fäden zusammen ein starkes Tau, aber nicht noch so viele trügliche Gründe jemals eine sichere Wahrheit, vielmehr einen immer stärkeren Betrug.

§ 5, 9.

Transscendentalphilosophie ist wesentlich, was wir Erkenntnistheorie nennen würden. Die „Kritik d. r. V." und die „Prolegomena" enthalten den Kern dieser Transscendentalphilosophie, deren Aufgabe die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist. Das liegt schon in der berühmten grundlegenden Definition: „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." (Kr. 25.)

Das ist also von höchster Bedeutung: die Erkenntnistheorie beschäftigt sich nicht mit Dingen, sondern mit dem

Erkennen selbst, mit der Erkenntnisart von Dingen.[1]) Sie untersucht, sie prüft die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori (und, was damit zusammenhängt: den Begriff der objektiven Erkenntnis überhaupt).

Diese Aufgabe ist jedoch keine psychologische: nicht soll das Erkennen als seelischer Vorgang mit allen Mitteln und

---

[1]) Hegel bestreitet die Möglichkeit der kritischen Erkenntnistheorie: „Erkennen wollen, ehe man erkennt, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“ Kuno Fischer will diesen Einwurf mit einem Vergleich zurückweisen: Erkenntnistheorie verhalte sich zum Erkennen wie die Optik zum Sehen. Aber dieser Vergleich ist verfehlt. Der Optiker forscht nicht mit dem Auge, sondern mit dem Verstande. Der entsprechende Einwurf würde lauten: man wolle sehen, ohne zu sehen; was nicht gut möglich ist. Erkenntnistheorie ist eben selbst ein Erkennen, Optik kein Sehen. Sehr richtig sagt Hegel, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise untersuchen lassen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, für die sie bestimmt sind. „Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen.“ Und gewiß hat Stumpf recht: „Zu Erkenntnissen kann man gelangen ohne Erkenntnistheorie, ebenso wie man essen und spazierengehen kann ohne Physiologie.“ („Psychologie und Erkenntnistheorie“ 1891.) Aber das Forschen führt eben von selbst zur Erkenntnistheorie, das Essen und Spazierengehen nicht zur Physiologie! Tiere treiben wohl keine Physiologie. Gewiß, ein Mensch, der nie Wissenschaft betrieben hat, kann das Erkennen nicht kritisieren. Aber der gute Schwimmer ist noch kein guter Kritiker des Schwimmens. Sachlich, die Wissenschaft als Ideal angesehen, ist Erkenntnistheorie die Grundlage alles Wissens. Dem wirklichen Entwicklungsprozeß entspricht Stumpfs Bemerkung: „Zu erkenntnistheoretischen Reflexionen drängt also die Psychologie wie jede Wissenschaft in ihrem Fortgange hin und sie bedarf derselben zur Vollendung, nicht aber zum Beginne!“ (Vgl. unsere Ausführungen zu § 2 c, 4, S. 56.)

Methoden der Psychologie beschrieben und erklärt werden, etwa durch eine Entwicklungsgeschichte des Denkens im Individuum, im Völkerleben oder hinab bis tief ins untermenschliche Dasein. Das ist ein sehr interessantes und schwieriges Problem, hat aber mit Erkenntnistheorie nichts zu tun. Diese Wissenschaft soll das Denken, d. h. das objektiv gültige Erkennen aufzeigen, erklären, rechtfertigen, begrenzen. Das ist die transscendentale Aufgabe. Warum diese Bezeichnung?

Kant sah die Neuheit seines kritischen Unternehmens. Welchen Namen sollt er demselben geben? Es war keine Psychologie, keine (gewöhnliche) Logik, keine (dogmatische) Metaphysik: sondern Erkenntnistheorie, ein Ausdruck, der aber erst im 19. Jahrhundert gebräuchlich wurde. Charakteristisch ist die Wendung im Brief an Herz (1781): „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik." —

B. Erdmanns Aenderung in der Akademie-Ausgabe: „Man darf sich also nicht wundern, „da" in „daß" ist nicht nur unnötig, wie Vorländer meint, sondern verfehlt. Das Objekt des Wunderns ist der Satz mit „wenn", der Grund des Nichtwunderns der Satz mit „da".

§ 5, 10.

Hier wird der Grund dafür angegeben, daß wir mit Sicherheit voraussetzen können, daß reine Mathematik und reine Naturwissenschaft als Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien: diese Wissenschaften „können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen", mithin „die Wahrheit oder Uebereinstimmung derselben mit dem Objekte[1]) in concreto, d. i. ihre Wirklichkeit, zeigen."

Die Geometrie kann ihre Gegenstände, die Dreiecke und Kreise, in der reinen Anschauung darstellen. Kant denkt aber hier an die Möglichkeit der empirischen Anschauung. Dann würde der Sinn sein: Mathematik und Naturwissenschaft haben es mit den Dingen in Raum und Zeit zu tun; diese Wissenschaften wollen aber eine Erkenntnis a priori

[1]) Nicht „Subjekte", wie die Reclam-Ausgabe hat.

sein; wie ist diese Uebereinstimmung der apriorischen Erkenntnis mit dem Objektiven zu erklären?

§ 5, 11.

Dieselbe Zerlegung der „transscendentalen Hauptfrage" in die vier Unterfragen hat Kant in die zweite Auflage der „Kr. d. r. V." übernommen; nur ist die dritte Frage dort so formuliert: „Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?" (Kr. B 22), und zur Erklärung hinzugefügt: „d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?"

Der Wortlaut der Fragen 1 und 2 hat zu folgenschweren Mißverständnissen Anlaß gegeben. Was soll denn hier, sagt man, die Frage nach der **Möglichkeit der „reinen" Mathematik und der „reinen" Naturwissenschaft?** Erwarten wir denn nach allem Vorherigen, die Möglichkeit reiner, abstrakter, idealer Sätze und Konstruktionen der Mathematik und Mechanik erklärt zu finden, oder nicht vielmehr ihre reale Bedeutung, ihre Geltung, ihre Leistung in betreff der Erkenntnis der wirklichen Dinge, der Natur, gerechtfertigt und wahrhaft gegründet zu sehen? Müßte es nicht heißen: wie ist angewandte Mathematik, wie ist Erkenntnis (a priori) der Natur möglich?

Nun, eben dies ist der Sinn der Kantischen Frage!

Wie ist reine Mathematik möglich, nämlich als angewandte?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich als objektiv gültige?

Wir führen für unsere Behauptung den Beweis: Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft sind (oben) „Erkenntnisse aus reiner Vernunft". Der Begriff „Erkenntnis" fordert für Kant schon die Ergänzung: von Gegenständen, gegenständlich. „Reine", d. h. ideale, nur für sich und in sich bestehende Wissenschaften gäben ein Wissen, aber keine Erkenntnis.

Ferner: Kant spricht hier von der „transscendentalen Hauptfrage". Transscendental war aber eine Erkenntnis, die sich mit der „Erkenntnisart von Gegenständen" beschäftigt. Vgl. dazu noch Kr. 80: die transscendentale Untersuchung hat zur Aufgabe den Nachweis, „daß und wie gewisse Vorstellungen . . . lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind", „d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori" ist Gegenstand der transscendentalen Frage.

Dazu treten zahllose Stellen, welche den Begriff „möglich" immer schon im Sinne von „real möglich" gebrauchen: Prol. § 11: „Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis a priori nur dadurch möglich, daß sie auf keine anderen als bloße Gegenstände der Sinne geht." „Objektive Gültigkeit" ist direkt gleich „reale Möglichkeit"! (Kr. B. XXVI Anmerkung.) Es handelt sich bei der Frage nach der Möglichkeit um Wissenschaften, „die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten", d. i. um „die Beantwortung der Fragen: Wie ist reine Mathematik möglich?" usw. (B. 20.) Geometrie würde nicht „möglich" sein, wenn sie sich nicht auf Gegenstände (Erscheinungen) bezöge. (Kr. 207.) Will man wissen, „wie reine Verstandesbegriffe möglich sind", so muß man untersuchen, wie sie objektive Gültigkeit beanspruchen können. (A. 95.) —

Metaphysik ist nicht als Wissenschaft, aber doch als Naturanlage wirklich. „Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können; und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben." (B. 21.)

Ganz von selbst drängen sich dem denkenden Menschengeiste metaphysische, die Grenzen der Erfahrung überschreitende Fragen auf: Hat die Welt einen Anfang oder

ist sie von Ewigkeit her? Gibt es ein höchstes Wesen, Gott? u. a. m. Der Mensch ist von Natur ein metaphysisches Wesen.

§ 5, 12.

Die Prolegomena werden also „den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen".

Die Erkenntnistheorie wird freilich nicht beanspruchen, die mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnis „in Ansehung ihres Inhalts" zu bereichern, wohl aber „ihren richtigen Gebrauch" zu sichern und zu umgrenzen und so vor Mißbrauch zu schützen. Erkenntnistheorie ist so von entscheidender Bedeutung für die Grundlage der Einzelwissenschaften und für die Möglichkeit einer Metaphysik.

Der transscendentalen Hauptfrage erster Teil.

Wie ist reine Mathematik möglich?

§ 6.

Die Mathematik geht von den frühesten Zeiten her „in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft", sie hat sich „jenen königlichen Weg" gebahnt (B. X), der unbegrenzten Fortgang in alle Zukunft gewährt. Kant spricht hier, wie oft, seine Bewunderung und Hochschätzung der mathematischen Wissenschaft aus, wenn er auch nicht als Mathematiker von Fach zu bezeichnen ist. Er hat sogar in den ersten Jahren seiner akademischen Tätigkeit, 1755—63 jedes Semester, mit Ausnahme von vier, eine Vorlesung über Mathematik angekündigt und wohl auch gehalten.[1]) Für Mathematik und Mechanik legte er das Lehrbuch von Wolf zu Grunde, welches die elementaren Gebiete der Arithmetik, Geometrie und Trigonometrie behandelt.

Die Mathematik ist a priori, ist ein „reines Produkt der Vernunft", d. h. beruht auf dem intuitiven Vernunftgebrauch durch Konstruktion der Begriffe. „Den ersten Anfängen" wollen wir nun nachspüren, d. h. nicht als Fährtensucher mit dem Blick des Psychologen die Ursprünge seelischen Lebens aufspüren, sondern in erkenntnistheoretischer Arbeit in die Tiefe graben, um den „Erkenntnisgrund

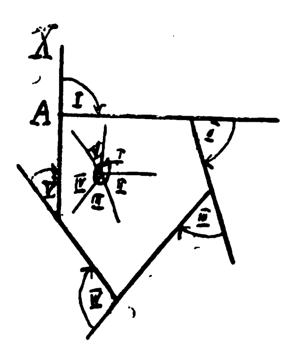
---

[1]) Vgl. Emil Arnold: Kritische Exkurse im Gebiet der Kant-Forschung. 1894. S. 647 f.

a priori" aufzudecken, welcher die Möglichkeit der Synthesis und vor allem der objektiven Gültigkeit mathematischer Sätze verbürgt. So heißt es auch in § 7: „die erste und oberste Bedingung", die erste (nicht zeitlich), sondern die oberste (sachlich).

§ 7.

Kant weist zuerst nochmals auf die schon besprochenen (cf. § 1 und § 2c, 8) Ausführungen der Kr. d. r. V. S. 741 ff. hin.



Machen wir uns die **Bedeutung der Anschauung** an einem Beispiel klar. Wir wollen die Summe aller Außenwinkel eines Vielecks finden. Unsere Zeichnung lehrt, daß alle Außenwinkel sich um einen Punkt (0) herumlagern lassen, so daß also als Gesamtsumme 4 R herauskommt. Wir haben mit unserer Konstruktion im Punkt 0 nichts anderes getan, als AX in Richtung der Pfeile um die ganze Figur herumgeschoben, also die Figur umkreist, bis AX in die Anfangslage zurückkehrt. Das Wesentliche ist natürlich nicht die mit den Augen wahrnehmbare Zeichnung, sondern die geistige Erfassung des idealen Sachverhalts, welche nun auch im Einzelfall des Fünfecks den allgemein gültigen Satz für alle beliebigen n-Ecken erkennt. Auch wenn n unendlich wird, ist die Summe der Außenwinkel noch 4 R. Beim Kreis, einem Vieleck mit unendlich vielen Ecken, ergibt die Summierung der unendlich vielen,

aber unendlich kleinen Außenwinkel (in Bogenwinkeln ausgedrückt):

$$\int_0^{2r\pi} \frac{d\,b}{r} = \frac{1}{r} \cdot 2\,r\,\pi = 2\,\pi = 4\,R$$

Durch empirische Anschauung (Wahrnehmung) des Goldes erkennen wir neue Eigenschaften, die Konstruktion des Begriffs in der reinen Anschauung soll uns mathematische Erkenntnis verschaffen. Wir haben also das Problem: können wir 1) solche „reine Anschauung" als Grundlage für die Synthesis und 2) „die Möglichkeit einer solchen", (d. h. ihre Gültigkeit für Gegenstände) „ausfinden"?

Hier taucht ein Bedenken auf: kann in der reinen Anschauung (des Raumes) etwas „notwendig angetroffen", „a priori entdeckt" (B. 73) werden? Schon Garve hatte gemeint[1]): Anschauung a priori sei ein Widerspruch, Anschauung sei etwas Gegenwärtiges. Daher sei die Grundlage der Geometrie die sinnliche Anschauung, d. h. die Erfahrung. Freilich seien mathematische Anschauungen von äußerster Einfachheit und Einsichtigkeit.

Dann wäre Mathematik aber eine empirische Wissenschaft, von Notwendigkeit könnte bei dieser empirischen Ableitung keine Rede sein. Das Auffinden geometrischer Sätze beruht aber nicht auf dem sinnlichen Sehen, sondern auf der denkenden Betrachtung der Konstruktion und daher kann von Notwendigkeit gesprochen werden. Das a priori ist in sich, in seinem Wesen und seiner Leistung unabhängig von der Erfahrung.

Am Schluß sagt Kant nun, eine Anschauung a priori solle mit dem Begriffe (— etwa vom Kreis —) „vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden" sein. Dieses „vor" hat aber keinen zeitlichen Sinn. Das weiß Kant auch, daß vor aller Erfahrung, daß ohne Wahrnehmung, sich keine Raumvorstellung bilden kann. Alle Erkenntnis, auch die vom Kreise, fängt mit der Erfahrung an. Aber es handelt sich nicht

---

[1]) „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre" *1798* (Kant zugeeignet).

um eine Beschreibung unseres Denkens und seiner Entwicklung, sondern um Aufklärung über die Grundlagen der Mathematik, um Rechtfertigung unserer Erkenntnis. Der sinnlich wahrgenommene Kreis ist ja gar kein Kreis. Der Kreis als mathematisches Gebilde ist vor, d. h. unabhängig von der einzelnen Wahrnehmung.

§ 8.

Noch einmal wird das Hauptproblem in seiner ganzen Schwierigkeit vor Augen geführt: „wie ist es möglich, etwas (einen Gegenstand!) a priori anzuschauen?" Die Anschauung eines Apfels ist durchaus abhängig von seiner Gegenwart, die unseren Sinnen dann die bestimmten Eigenschaften zeigt. Wie kann aber die reine Mathematik, die in reiner Anschauung ihre Sätze entwirft, nun objektive Gültigkeit, Gültigkeit für die Dinge, beanspruchen? Wie kann sie etwas über die Gegenstände vor ihrer wirklichen Wahrnehmung ausmachen?

Mit Begriffen steht es anders. Sie gehen auf „Gegenstände überhaupt", noch ganz abgesehen von der Anschauung, wenn auch alles Denken sich zuletzt doch auf Anschauungen beziehen muß: das sind Ergebnisse der späteren kritischen Untersuchungen.

§ 9.

Hier erhalten wir die Antwort auf die Frage des vorigen Paragraphen. Unser § 9 zerfällt in zwei genau gleich lange Teile. Zuerst wird die **Annahme einer Uebereinstimmung unserer Anschauung a priori und der Dinge an sich** damit zurückgewiesen, daß im Falle solcher Abbildung der Dinge an sich in der Anschauung die Apriorität aufgegeben werden müßte. (Wir lassen den eingeschobenen Gedanken von „Freilich" bis „können" vorläufig aus.) Weshalb kann denn aber die apriorische Raumvorstellung nicht eine Eigenschaft der Dinge an sich widerspiegeln? Weshalb soll die Anschauungsform a priori nicht zugleich an sich seiende Form der Dinge an sich sein? Weil diese Harmonie zwischen Vorstellen und Sein nur durch ein Wunder bewirkt sein, „auf Eingebung beruhen" könnte! Weil nur durch das

Eingreifen übernatürlicher, mystischer Mächte ein solch wunderbarer Parallelismus, eine solche „Beziehung meiner Vorstellung" auf den Gegenstand an sich hergestellt sein müßte. Aber schon 1772 hatte Kant erklärt: „Der Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann." Vgl. Refl. 925: „Zu sagen, daß ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heißt alle Philosophie zugrunde richten."

Wir kommen auf dieses Hauptproblem des Verhältnisses von Apriorität und Ding an sich nachher zurück und sehen uns nun den Satz an, der die Unmöglichkeit einer Uebereinstimmung der empirischen Anschauung mit den Dingen an sich behauptet. Eigenschaften eines Dinges an sich können nicht „in meine Vorstellungskraft hinüberwandern." Nicht hinüberwandern oder sich abdrücken oder sich spiegeln können die Dinge mit ihren Eigenschaften, denn unsere „Vorstellungskraft" ist keine Empfangsstation für sich fortbewegende Eigenschaften, sondern eine Kraft, eine Aktivität, die die Vorstellungen erst erzeugt. Auch die Empfindungen der Farbe, des Geruchs usw. wandern nicht von außen in unser Bewußtsein hinein, auch sie sind nicht eine unnütze Verdoppelung, eine rätselhafte Abbildung der da draußen schon an sich bestehenden Verhältnisse oder Eigenschaften. D e m o k r i t hatte einst in seiner „Bildertheorie" gelehrt, daß vom Gegenstand sich ein Bild, gleichsam eine Haut, ablöse, die Luft gestalte und so ins Auge und zur Wahrnehmung gelange. Diese naive Wahrnehmungstheorie, die aber doch das hohe Verdienst hat, in der Wahrnehmung ein P r o b l e m zu sehen, ist unhaltbar. Die Physik geht von den gegebenen körperlichen Gegenständen aus und untersucht ihre gesetzmäßigen Beziehungen zueinander und auch zum Gehirn, das ja doch auch eins dieser körperlichen Dinge ist. A b e r d a b e i s i n d d i e s e D i n g e s c h o n s o v o r a u s g e s e t z t, w i e s i e i n d e r W a h r n e h m u n g d e m B e w u ß t s e i n g e g e b e n s i n d! Nie kann auf diesem Wege etwas

über den Wahrnehmungsinhalt selbst und seine etwaige Uebereinstimmung mit dem Ding an sich ausgemacht werden.

Die zweite Hälfte unseres Paragraphen deutet nun die Lösung an, freilich in solcher Kürze, daß eine ausführliche Erläuterung, die zugleich auf die folgenden Paragraphen Licht werfen wird, geboten erscheint.

Der gesperrt gedruckte Satz enthält nun **drei zusammenhängende Behauptungen:**

1. Unsere Anschauung, auf welche sich die mathematische Erkenntnis der Gegenstände gründet, enthält nichts anderes als die Form der Sinnlichkeit, also nichts an sich Seiendes, keine Form der Dinge an sich;

2. diese Form geht in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorher, ist also von apriorischem Charakter;

3. diese wirklichen Eindrücke sind durch „Gegenstände“ veranlaßt.

Wir holen etwas weiter aus, um zuerst Punkt 2 und 3 und danach Punkt 1 zu behandeln.

Das menschliche Erkenntnisvermögen besitzt nach Kant eine aktive und eine passive Seite; es zeigt Selbsttätigkeit, Spontaneität und Empfänglichkeit, Rezeptivität. „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt S i n n l i c h k e i t.“ (Kr. 33.) Durch die Sinnlichkeit a posteriori gegeben sind die Empfindungen als Materie der Erscheinung, aber zur Sinnlichkeit gehören auch als Form, als a priori gegeben, Raum und Zeit. Während aber die Empfindung abhängig ist von der Einwirkung und nur in der gegebenen empirischen Anschauung angetroffen wird, sollen Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit, als reine Anschauungen a priori „in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken“ vorhergehen. Raum und Zeit sind nicht selbst Empfindungen, sie sind vielmehr die allgemeinen Formen der Anordnung der Empfindungen, sie sind nicht wie empirische Begriffe aus der Wahrnehmung hergenommen, sondern liegen aller Wahrnehmung des Nebeneinander und Nacheinander a priori zum Grunde. Nur kraft

dieses apriorischen Charakters können Raum und Zeit Prinzipien einer Erkenntnis a priori sein. Das metaphysische a priori, das Freisein von Empfindungen, das Zugrundeliegen im Subjekte bezeugt sich im transscendentalen a priori, in seiner Leistung für die Erkenntnis, für die Erfahrung.

Wir kommen nun zum schwierigsten und umstrittensten Punkt: Zugestanden, Raum und Zeit seien Formen der Sinnlichkeit, seien reine Anschauungen — weshalb sind sie dann aber „nichts anderes“ als dieses? R. und Z. sind doch nicht subjektiv wie Empfindungen; warum sind sie nicht eine apriorische Form unseres Anschauens und zugleich eine Form der Dinge an sich? Warum soll die Bedingung der Sinnlichkeit nicht zugleich Bedingung der Dinge an sich sein können? Wie kommt Kant zu dieser Behauptung, daß die reinen Anschauungsformen von Empfindungen leer, a priori, sind, aber dennoch nur für Erscheinungen gültig sein sollen?

Dieser **Schluß von der Apriorität auf die Idealität** von R. und Z. wurde schon zu Kants Zeiten lebhaft bestritten und neuerdings (in den 60er Jahren) von Trendelenburg wieder in die Debatte gezogen. Es entspann sich jener durch seine Erbitterung berüchtigte Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer.[1]) Trendelenburg sah eine „Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit“. Wir glauben, eine Lücke vielmehr in Trendelenburgs Kenntnis und Verständnis Kants zu finden.

Trendelenburg meinte nämlich, neben der von Kant gemachten Gegenüberstellung von subjektiver Form und objektiver Wirklichkeit gäbe es noch eine dritte von Kant übersehene Möglichkeit: Raum und Zeit könnten subjektiv und objektiv zugleich sein, „dem Vorstellen notwendig, in den Dingen wirklich“. Wie Vaihinger gezeigt hat, ist diese Formulierung einer „dritten Möglich-

---

[1]) Dieser ganze Streit in alter und neuer Zeit ist ausführlich dargestellt in **Vaihingers** Kommentar II, 135 f., 290 ff.

keit" gänzlich verfehlt, denn etwas kann doch nicht subjektiv (nur ideell) und zugleich objektiv (absolut real) existieren. Was Trendelenburg meint (und auch sonst sagt), ist, Kant habe nicht daran gedacht, daß die Raumvorstellung subjektiven, apriorischen Ursprungs sein und dennoch einem objektiven, absoluten Raum entsprechen könne; die Apriorität beweise noch nicht die Idealität; hier sei eine Lücke: „denn die Möglichkeit, daß das a priori, im Geist subjektiv, doch zugleich objektive Geltung habe, ist außer Acht gelassen," wobei Trendelenburg unter objektiver Geltung natürlich nicht Kants Lehre von der empirischen Realität, der Geltung für Erscheinungen, sondern absolute Realität, Geltung für Dinge an sich, versteht.

Daß Kant an die dritte Möglichkeit überhaupt nicht gedacht habe, ist freilich unrichtig. Hier in unserem § 9 gelangt sie ja zur Erwägung.[1]) In der Hauptsache aber gibt Vaihinger dem Trendelenburg recht: es klafft jene Lücke in dem Schluß aus der Apriorität auf die Idealität! Mit welchem Recht behauptet Kant, daß „weder absolute, noch relative Bestimmungen" „vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden" können? Der Hinweis, daß dieses Uebereinstimmen der apriorischen Anschauung mit dem absoluten Raum nur durch „Eingebung" vermittelt sein könne, scheint doch nicht durchschlagende Beweiskraft zu besitzen, denn die weitaus überwiegende Mehrheit der Forscher steht auf seiten der Vaihingerschen Entscheidung zu gunsten Trendelenburgs. Selbst ein Kantianer wie Liebmann kommt zu dem unentschiedenen Resultat: „Ob die transscendente Anordnung der absolut realen Welt, welche außerhalb unseres Bewußtseins liegt, mit unserer Raumanschauung übereinstimmt, wissen wir nicht."[2])

[1]) Auch da, wo Kant von der absoluten Realität des Raumes und der Zeit spricht (Kr. 56), mit welcher Annahme die mathematische Erkenntnis wohl bestehen könne, finde ich diesen Fall berücksichtigt.

[2]) „Zur Analysis der Wirklichkeit."

Wie kommt Kant denn aber zu seiner so entschiedenen Behauptung? Machen seine Gedanken wirklich jenen übereilten halsbrecherischen Sprung — oder sehen wir nur von unten und von ferne nicht den sicheren Pfad, der die Lücke überbrückt?

Wir werden das a priori schärfer ins Auge fassen, um in der Natur dieses a priori vielleicht nicht nur den Schluß auf die Idealität, sondern auch seine Begründung zu finden. Die dogmatische Denkweise schloß aus der Apriorität auf die absolute Realität, was in der Vernunft gegeben war, war ein Abbild der Wirklichkeit an sich; und Kant hatte 1770 diesen Standpunkt, wenn auch wohl nur mit Vorbehalt und versuchsweise, bezüglich der Verstandeserkenntnis eingenommen. Aber während er vorher (vor 1769) Raum und Zeit neben den Kategorien wie Dasein, Möglichkeit, Notwendigkeit, Grund zu den Begriffen des reinen Intellekts gerechnet hatte,[1]) lösen sie sich nun als anschauliche Formen heraus, wobei aber ihre Apriorität bestehen bleibt. Nun erhebt sich das Problem: weshalb müssen wir diese apriorischen Formen auf die Erscheinungen, die Phänomena, einschränken? Weshalb sind sie nicht zugleich eine Form der Dinge an sich, der Noumena? Das ist die Frage, die Kant schon 1770 in seiner „Dissertation" und dann später in allen kritischen Schriften zu beantworten sucht.

Wir wollen zuerst auf eine **unzulängliche Beweisführung** Kants hinweisen, die sich darauf stützt, daß Raum, Zeit und die Empfindungen unter den Gesichtspunkt der Rezeptivität gebracht werden. Wir geben zu, daß unsere Anschauung als „sinnlich" bezeichnet werden muß, weil wir rezeptiv Sinneseindrücke empfangen und das Noumenon als solches nicht in Empfindungen abgebildet werden kann. Unsere Anschauung ist sinnlich, weil wir affiziert werden. Aber was hat die apriorische Anschauungsform damit zu tun? Weshalb sollen die Noumena unräumlich, unzeitlich sein? Unsere Empfindungen sind subjektiv, sie sind

[1]) Refl. 513.

in verschiedenen Subjekten verschieden, auch die bestimmten räumlich-zeitlichen Wahrnehmungen sind subjektiv, damit ist aber über die Idealität von Raum und Zeit selbst noch nichts entschieden.

Betrachten wir ein Beispiel (Kr. 63): Nicht allein die Regentropfen „sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung: das transscendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt." Alles Empfindbare und Wahrnehmbare an den Tropfen rechnen wir zur Erscheinung. Die Farbe, die Temperatur, Härte und Weiche, ja die runde Gestalt wird durch die Art, wie wir affiziert werden, bestimmt, es sind „Modifikationen" unserer Sinnlichkeit. Der Raum als solcher ist aber keine Modifikation, sondern „Grundlage" unserer sinnlichen Anschauung, und über die Idealität dieser Grundlage oder Form ist noch nichts ausgemacht. Kant freilich geht so weit, daß er direkt den Raum wie die Empfindungen durch Affektion gegeben sein läßt: dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, das Noumenon oder der transscendentale Gegenstand affiziert unsern Sinn so, „daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt." (Kr. A. 358.) Vgl.: Die Form unserer Anschauung „kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird." (B. 129.) Die eigentliche Meinung kann doch nur sein: Raum ist die Art, wie das Subjekt eine sinnliche Affektion beantwortet. Dann aber ist die Frage immer noch nicht entschieden, warum diese Art der Antwort, diese Bedingung der sinnlichen Anschauung nur sinnlich sein, nur einen Erscheinungscharakter tragen soll.

Gewichtigere Gründe scheinen mir in den Gedanken Kants gegeben zu sein, welche unser ganzes Denken und Erkennen trotz all seiner Apriorität und Spontaneität, vielmehr gerade durch die Art dieser Spontaneität als endliches und begrenztes charakterisieren.

Die dogmatischen Metaphysiker schrieben dem göttlichen Intellekt eine absolute Erkenntnis zu, denn die Dinge waren die Schöpfungen Gottes, göttliche Gedanken; und da ferner die menschliche Vernunft gleichsam eine Ausstrahlung der göttlichen sein sollte, so schien sich auch der menschlichen Erkenntnis das Wesen der Welt zu öffnen; nur daß hier in mühsamer Denkarbeit als Wahrheit errungen werden muß, was dort dem reinen Anschauen entgegen leuchtete. Das menschliche Denken erschafft keine Dinge, aber es ist ein ideelles Nachschaffen der Wirklichkeit. Diese metaphysisch begründete Lösung des Erkenntnisproblems vernichtet Kant.

Auch er stellt den Begriff eines intellectus archetypus eines schöpferischen Intellekts, einer intellektuellen Anschauung auf, aber er benutzt ihn im Dienste der Erkenntnistheorie: an ihm, als absoluten Maßstab, als Ideal des Erkennens, soll das menschliche Erkennen als ein endliches sich ausweisen.[1]) Schon 1770 entwickelt er diesen Idealbegriff einer durchaus spontanen göttlichen Anschauung, welche das Prinzip der Objekte, ein archetypus ist. (Dissertation § 10.) Hier sollte auch der Gegensatz zu unserer passiven, rezeptiv bedingten Anschauung bezeichnet werden. Wichtiger ist das Auftauchen unseres Begriffs bei dem Grübeln über das Hauptproblem nach 1770: Woher kommt die Uebereinstimmung der reinen intellektuellen Vorstellungen und der Axiome der reinen Vernunft mit den Gegenständen? Diese Frage wäre erledigt für den intellectus archetypus, „auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen." (Brief an H e r z 1772.)

Unser Denken erschafft eben keine Dinge an sich — aber (gewissermaßen) Erscheinungen. „Endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sei denn die bloßen Erscheinungen, die sie a priori erkennen können." (Refl. 929.) Also Sätze, die bloß die Form der Erscheinungen, der sinnlichen An-

---

[1]) Diese methodische Leistung hat in aller Ausführlichkeit grundlegend dargestellt: T h i e l e, „Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus", Halle 1876.

schauung betreffen, werden von diesen Gegenständen a priori möglich und gültig sein (Schluß unseres Paragraphen). Wäre aber der Gegenstand (z. B. der Triangel) „etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt; wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse? Denn ihr könnt doch zu euren Begriffen (von den drei Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist." (Kr. 65, 66.) An dieser Stelle wird in aller Deutlichkeit jene von Trendelenburg vermißte Möglichkeit erörtert: das subjektiv, d. h. a priori in der Anschauung konstruierte Dreieck wird mit dem Dreieck an sich gleichsam konfrontiert. Und als Resultat dieser Erwägung ergibt sich, daß bei der Annahme eines absolut realen Raumes, in dem die Dinge sich befinden, die Notwendigkeit unserer mathematischen Erkenntnis der Objekte fraglich würde, da niemand etwas über Gegenstände a priori ausmachen kann, wenn diese Gegenstände schon an sich vor unserer Erkenntnis existieren. Aus der Leistung des transscendentalen a priori für unsere Erkenntnis ergibt sich so zugleich eine Grenzbestimmung dieses Erkennens: nur für Erscheinungen notwendig zu gelten. Unserem Erkennen haftet gleichsam eine metaphysische Ohnmacht an: zwar die Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungen, der Erfahrung, in sich zu enthalten und zu liefern, aber nicht, wie jene intellektuelle Anschauung, Dinge an sich zu produzieren. Und nur, und das ist der entscheidende Gedanke, für eine solche intellektuelle Anschauung wäre eine absolute Erkenntnis, eine Uebereinstimmung von Wissen und Sein, ein Zusammenfallen von Gedanke und Objekt denkbar. Nur, wenn man diese letzte erkenntnistheoretische Erwägung Kants Ausführungen unterlegt und sie sich hiervon abheben läßt, entschwindet die Möglichkeit eines a priori und zugleich an sich Seienden. Nur dann enthalten Kants Behauptungen eine Begründung und Stütze, all jene starken

Ausdrücke, die sonst in der Luft schweben würden: Raum und Zeit haften nur an der subjektiven Beschaffenheit des Gemüts, haben bloß im Subjekt ihren Sitz, sind subjektive Bedingungen der Anschauung, können als besondere Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Sachen gemacht werden, sind außer dem Subjekt nichts. (Kr. Aesthetik.) (Vgl. zu unserer Frage auch § 52c.)

§ 10, 1.

Die Idealität von Raum und Zeit ist die notwendige Voraussetzung der Möglichkeit, d. h. vor allem der objektiven Gültigkeit synthetischer Erkenntnis a priori. Die Idealität verbürgt die Objektivität und Realität. Kant lehrt also die **empirische Realität** (objektive Gültigkeit) des Raumes und der Zeit in Ansehung aller möglichen Erfahrung und zugleich die **transscendentale Idealität** derselben, d. i. daß sie nichts sind, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen. (Kr. 44, 52.)

Auffallend ist Kants Gebrauch „uns" gleich „unseren Sinnen" zu setzen. Unter Sinn ist dann nicht nur die Summe der einzelnen Sinnesorgane verstanden, sondern in die „Sinne", d. h. die Sinnlichkeit, das sinnliche Erkenntnisvermögen, ist die Form, R. u. Z., mit einbezogen.

§ 10, 2.

Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Teile. Der erste, etwas größere, erklärt Raum und Zeit für die reinen Anschauungen, in denen allein „der Stoff" zu synthetischen Urteilen a priori gegeben werden kann, in denen mathematische Axiome und Grundbegriffe gegründet sind. Raum und Zeit sind „zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können". (Kr. 55.)

Hier ist nun zu bemerken, daß durch diese Kennzeichnung der reinen Anschauung die Mitarbeit des begrifflichen Denkens, der Kategorien, an der Erzeugung der mathematischen Wissenschaft nicht geleugnet werden soll. Viel-

mehr ist eine solche unbedingt erforderlich. Das betont Kant in den Prolegomenen § 20 und auch in der „Kritik der reinen Vernunft". Auch der Zahlbegriff wird nicht in der Zeitanschauung gegeben, er wird in ihr „zustande gebracht" und zwar durch eine Synthesis nach Begriffen. Die notwendige Ergänzung zu unserer Stelle über den Zahlbegriff ist die Ausführung Kr. A. 103: „Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan sind, so würde ich die Erzeugung der Menge durch diese successive Hinzutuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis."

Als **Axiome der Zeit** zählt Kant Kr. 47 auf: sie hat nur eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. „Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe."

Vor allem aber spielt die Zeit (neben dem Raum) eine Rolle in der Mechanik. Der Begriff der Bewegung wird begreiflich als Veränderung des Orts, als das Sein eines Gegenstandes an einem Orte und das Nichtsein desselben Dinges an diesem selben Orte durch Hinzunahme der Zeit, des Nacheinander. (Kr. 48.) Ein Ding kann sein in Punkt A und in Punkt B, nämlich zu verschiedenen Zeiten.

Oder nehmen wir den Begriff der Geschwindigkeit. Geschwindigkeit ist der Weg, den ein Körper bei gleichförmiger Bewegung in einer Sekunde zurücklegt. In dieser Definition werden Raum und Zeit vorausgesetzt und zwar als apriorische Anschauungen. Denn was heißt „gleichförmige Bewegung"? In gleichen Zeiten sollen stets gleiche Wege zurückgelegt werden. Wo aber gibt es gleiche Zeiten und gleiche Längen anders als in der Anschauung a priori? Jedes empirische Zeitmaß ist „ungenau". In früheren Zeiten genügten Wasser- und Sanduhren, sie galten als genau; wir finden heute die Meisterwerke der Zeitmessung ungenau. Wir wissen, es gibt keine absolut gleichmäßigen Bewe-

gungen, die uns zum absoluten Zeitmaß dienen könnten. Und selbst die Sonnenuhr fällt unter diese Kritik. Indem wir so die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis in allen Zeit- und Raummessungen einsehen, haben wir aber Zeit und Raum als a priori gegeben vorausgesetzt. Denn dieser wissenschaftliche Begriff der „Ungenauigkeit" auch beim genauesten Messen hat nur Sinn, wenn wir einen absoluten, unveränderlichen Maßstab voraussetzen, wie ihn nur die apriorische Anschauung darbieten kann, und wenn wir diesen idealen Maßstab gleichsam an die wirklichen Meßmethoden heranhalten und so ihre Genauigkeitsgrenze bestimmen. —

Die **Apriorität** von R. u. Z. wird nun nochmals durch eine eigentümliche Methode **bewiesen.** Vgl. die ausführlichere Beschreibung Nr. 35: „So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt." Habe ich den Körper als bewegt vorgestellt, so käme noch dazu als nicht wegzulassender Rest die Zeit. Diese Methode, das Apriori bloßzulegen, erscheint in der Gestalt eines psychologischen Experiments und ist, so aufgefaßt, mißglückt. Stelle ich mir einen Würfel vor von 1 ccm, so kann ich noch so eifrig alles Sinnliche weglassen, um die reine Gestalt übrig zu behalten, es wird nicht möglich sein, jede Fläche wird zugleich irgend eine Färbung an sich tragen, wird auch mit Widerstandsempfindungen versehen gedacht sein. Lasse ich alles Empirische weg, so verschwindet mit diesem Empirischen auch die Gestalt, die ja auch nur als diese bestimmte in der Wahrnehmung gegeben ist. Mache ich aber das vorgeschriebene Experiment in erkenntnistheoretischer Absicht, führe ich diese „Absonderung", diese „Isolierung" zu dem Zwecke durch, die Elemente der Erkenntnis a priori freizulegen, so stoße ich in der Tat auf Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen, als notwendige Vorstellungen a priori, die sich

wesentlich von den einzelnen Empfindungen dadurch unterscheiden, daß sie die notwendigen und allgemeinen Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erscheinungen sind. Raum und Zeit sind Bedingungen der Erkenntnis, der Erfahrung, haben als solche eine über jede Einzelwahrnehmung hinausgehende Notwendigkeit, so daß man in dieser Hinsicht wohl sagen kann, sie selbst können niemals „weggelassen werden". —

Raum und Zeit „beweisen" „eben dadurch, daß sie reine Anschauungen a priori (— von Gegenständen —) sind, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind". Diese Formen gehen vor aller empirischen Anschauung vorher. Dieses **Vorhergehen**, dieses „**vor**" überhaupt, ist nicht zeitlich zu verstehen, also wiederum nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch. Unmöglich kann die Meinung Kants sein, wie Herbart ihm zuschreibt, daß Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung schon im Bewußtsein angeboren vorhanden sind, daß sie zwei unendliche leere Gefäße, also ein Nichts sind, in welche nun die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollen. Kants Worte ermöglichen in der Tat bisweilen solch grobe Auffassung der „Formen" und des a priori, die freilich absurd ist. Soll die Raumform eine Sekunde vor der Wahrnehmung einer roten Kirsche schon im Gemüt bereit liegen, um die Farbempfindung aufzufangen, die sonst zu Boden fiele? In aller Deutlichkeit hat Kant ausgesprochen, daß solche öde, äußerliche Ansicht des Verhältnisses von Form und Materie nicht seine Lehre ist: die empirische Anschauung ist nicht mechanisch, nachträglich, zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung); vielmehr sind Raum und Empfindungen in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Form und Materie derselben. „Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine seiner Form gemäße empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen" (Nr. 458 Anmerkung). **Der Satz**:

„wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden", kann man sich „keinen Raum vorstellen" (Kr. 349), — ein Satz, der der psychologischen Entstehung der Raumvorstellung gerecht wird —, widerstreitet durchaus nicht der Behauptung, daß der Raum eine Form a priori ist, wenn man diese in ihrem richtigen erkenntnistheoretischen Sinn wertet. Dann ist selbstverständlich, daß wir Vorstellungen a priori wie R. u. Z. „darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zustande brachten." (Kr. 241.) Cf. Ref. 513: Es gilt L o c k e ' s Regel, daß ohne sinnliche Empfindung keine Idee in uns klar wird; in der Geometrie entlehnen wir die Idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen, ob wir gleich diesen Begriff nur bei Gelegenheit der Empfindung körperlicher Dinge klar machen können. Wir wenden die Idee des Raumes auf Berge und Fässer an.

§ 11.

In der ersten Hälfte gibt Kant eine kurze **Zusammenfassung seiner Lösung** der Aufgabe: wie ist reine Mathematik als synthetische Erkenntnis a priori (von Gegenständen) möglich? Die Mathematik leitet für den Inhalt der Pyramide die Formel $\frac{g \cdot h}{3}$ ab. Diese Methode der Inhaltsberechnung gilt nun auch für alle Pyramiden aus Holz oder Stein. Auch die Pyramiden in Aegypten fügen sich der mathematischen Gesetzlichkeit. Woher und weshalb diese Gewalt der Mathematik über die Dinge der Natur? Weil die Dinge Gegenstände im Raum sind und dieser Raum eben der Raum der Mathematik ist, in dem jene Formeln und Gesetze erzeugt wurden, weil der Raum der Dinge, der empirische Raum, keine uns fremde Gegebenheit ist, weil auch der fernste Raum uns gänzlich nahe ist, weil es eben nur einen Raum, den mathematischen gibt. Die Idealität von R. u. Z. verbürgt uns die Realität, die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis.

So liegt denn der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori zum Grunde („zum Grunde liegen",

das ist der Sinn des „Vorhergehens"!); ja, noch schärfer ausgedrückt, so macht die „Form" der Sinnlichkeit die wirkliche Erscheinung der Gegenstände in der Tat allererst möglich, natürlich nicht der Empfindung nach; das, was in der Erscheinung Empfindung ist, muß empirisch gegeben werden. Die Form aber ist a priori gegeben.

Hier erhebt sich **ein Bedenken**, dem Herbart[1]) treffenden Ausdruck verleiht: „Man mag Raum und Zeit, Kategorien und Ideen als im Gemüt liegende Bedingungen der Erfahrung ansehen: damit erklärt sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung." Es kommt „darauf an zu erklären, daß wir hier eine runde, dort eine viereckige Figur darum wahrnehmen müssen, weil in der Art und Weise, wie uns das Farbigte gegeben wird, gewisse (von Kant nicht aufgezeigte, aber aufzuzeigende) Bedingungen enthalten sind." Es ist kein Zweifel, daß die Bestimmtheit der Form, d. h. die Gestalt eines Gegenstandes empirisch gegeben sein, in der Einwirkung auf das wahrnehmende Subjekt ihren Grund haben muß. Daß ich den Vollmond als kreisförmige Scheibe erblicke, ist eine empirische Bestimmtheit, insofern gerade diese bestimmte Gestalt mir aus der Fülle aller möglichen entgegentritt. Um diese Bestimmtheit als solche aber handelt es sich nicht, da die Kritik der reinen Vernunft nicht eine Theorie der Wahrnehmungsbildung geben will. Einem ganz anderen Problem gilt unser Werben: der Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis a priori. Die apriorischen Entwicklungen der Mathematik sollen Geltung besitzen auch von der Mondscheibe. Warum? Weil dieser Mond ein räumliches Ding, eine Erscheinung im Raum und dieser Raum eine Anschauung a priori, eine Form, d. i. eine formale Bedingung unserer sinnlichen Erkenntnis ist. Auch die bestimmte Gestalt einer Erscheinung schließt dieses a priori in sich, nicht weil sie bestimmt, sondern weil sie Gestalt, d. i. Räumlichkeit, d. i. mathematische Gesetzlichkeit ist. So kann Kant sagen, daß „alle Erscheinungen

[1]) „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" § 127.

unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen"; so wenig freilich „die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann". (Kr. A 128, 127.) So ist auch der Schluß unseres Paragraphen verständlich, daß wir „die Form der Erscheinung", d. h. nicht die bestimmte empirische Form, die Gestalt, sondern das Formale, das der reinen Anschauung zugehörende, a priori vorstellen können. —

Interessant ist im zweiten Teil des Paragraphen die Behauptung, daß Raum und Zeit nicht den Dingen an sich selbst, sondern dem Verhältnisse der Dinge an sich zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind. Hier klingt der tiefere Gedanke durch, daß Raum und Zeit unsere Anschauungsformen sind, in der wir das Verhältnis der Dinge an sich zu unserem Subjekt wiedergeben, daß also solchen Vorstellungen, die das Dasein der Dinge an sich voraussetzen, und nicht etwa selbst erschaffen, die aber Bedingungen unserer Erkenntnis, unserer Auffassung sind, der Charakter der Idealität zukommt. Damit ist die Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen gegeben. Vgl. „Was gar nicht am Objekt an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung." (B. 70 Anmerkung.)

§ 12.

§ 12 ist eine Ausführung von § 10,2.

Wiederum wird als das „unumgänglich notwendige Verfahren der Geometer" die Berufung auf die „unmittelbare Anschauung" dargelegt. Diese Anschauung aber ist „rein", d. h. hat nichts mit sinnlicher Wahrnehmung, mit Erfahrung, zu tun. „Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts

als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, daß zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur komparative Allgemeinheit, nämlich durch Induktion. Man würde also nur sagen können: so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte." (A. 24.) Die Mathematik wäre auf die „Gunst der Beobachter" angewiesen. (Kr. d. pr. V.) —

Ganz neues Licht ist nun seit kurzem auf die Grundlagen der Geometrie durch die Forschungen der Mathematiker gefallen. Wir versuchen, eine Skizze dieser tiefen und wichtigen Gedanken zu geben, indem wir **das Problem der Nicht-Euklidischen Geometrie** berühren.

Der schöpferische Geist der Griechen hat uns die Geometrie als Wissenschaft gegeben, und Euklid (um 300 v. Chr.) hat das Resultat dieser Entdeckungen in einem bis heute noch mustergültigen Lehrbuche, den „Elementen", niedergelegt. Die Geometrie baut sich auf eine Reihe von Definitionen (Erklärungen), Postulaten (Forderungen), Axiomen (Grundsätzen) auf. Das berühmte 5. Postulat (früher als 11. Axiom angeführt) lautet bei Euklid: „Endlich, wenn eine Gerade zwei Geraden trifft und mit ihnen auf derselben Seite innere Winkel bildet, die zusammen kleiner sind als zwei Rechte, so sollen die beiden Geraden, ins Unendliche verlängert, schließlich auf der Seite zusammentreffen, auf der die Winkel liegen, die zusammen kleiner sind als 2 Rechte." Dieses Postulat ist das sogenannte „Parallelenaxiom": durch einen Punkt außerhalb einer Geraden läßt sich nur eine Parallele zu derselben ziehen. Diese Forderung ist gleichwertig mit dem Lehrsatz: die Winkelsumme im Dreieck ist gleich 2 Rechten.

Wie steht es nun mit der Richtigkeit dieses Parallelensatzes? Läßt er sich nicht vielleicht doch beweisen, d. h. auf andere vorhergehende Sätze zurückführen? Das waren Fragen, die sich schon im Mittelalter die Araber vor-

legten.[1]) Im 18. Jahrhundert versuchten sich zahlreiche Mathematiker an dem Problem der Parallellinien. Als Vorläufer der neueren Geometrie können vor allem gelten der italienische Jesuit Saccheri (1733) in seinem Werke: „Der von jedem Makel befreite Euklid" und der deutsche Gelehrte Lambert, mit dem Kant in Briefwechsel stand, in der nach seinem Tode 1786 erschienenen Abhandlung: „Theorie der Parallellinien." Dieser 5. Forderung wandte sich am Ausgang des 18. Jahrhunderts das allgemeine Interesse der Mathematiker zu.[2]) Das mathematische Genie eines Legendre machte die verzweifeltsten Anstrengungen, um diese 5. Forderung zu „beweisen", und er glaubte endlich 1833 ans Ziel gelangt zu sein und durch seine Untersuchungen nach 2000 Jahren vergeblicher Bemühungen die Parallelentheorie zu einem befriedigenden Abschluß gebracht zu haben.

Schon aber lebte der Mann, der allen diesen „Beweisen" für immer ein Ende machte. Gauß, der Fürst der Mathematiker, hat zuerst die Nichtigkeit all dieser Versuche eingesehen. Schon seit 1792 (im Alter von 15 Jahren) hat sich Gauß mit diesem Problem beschäftigt; leider hat er freilich über seine Forschungen nichts veröffentlicht. In einem von Stäckel entdeckten Briefe schreibt er

---

[1]) Ich folge den Untersuchungen Stäckels in seinem in Gemeinschaft mit Engel verfaßten Werk: Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauß.

[2]) Auch Kants geschätzter Anhänger Johann Schultz, Hofprediger und Mathematikprofessor, hat sich mit dem Rätsel der Parallelität beschäftigt, zwar nicht in dem bei Stäckel angeführten Werke „Anfangsgründe der reinen Mathesis" 1790, wohl aber in der „entdeckten Theorie der Parallelen" (1784), „Darstellung der vollkommenen Evidenz und Schärfe meiner Theorie der Parallelen" (1786), „Versuch einer genauen Theorie des Unendlichen" 1788.

(1824): „Die Annahme,[1]) daß die Summe der 3 Winkel kleiner sei als 180°, führt auf eine eigne, von der unsrigen (Euklidischen) ganz verschiedenen Geometrie, die in sich selbst durchaus konsequent ist, und die ich für mich selbst ganz befriedigend ausgebildet habe. . . . Die Sätze jener Geometrie scheinen zum Teil paradox und dem Ungeübten ungereimt; bei genauerer ruhiger Ueberlegung findet man aber, daß sie an sich durchaus nichts Unmögliches enthalten. . . . Alle meine Bemühungen, einen Widerspruch, eine Inkonsequenz in dieser Nicht-Euklidischen Geometrie zu finden, sind fruchtlos gewesen."

Was Gauß sich im stillen ersann, ist noch zu seinen Zeiten von dem Russen Lobatschefskij in Kasan (1829) und dem Ungarn Bolyai (1832) ausgeführt worden:[2]) eine Nicht-Euklidische Geometrie, d. h. eine in sich widerspruchslose Geometrie, die aber von dem Parallelenaxiom absieht. Riemann, Helmholtz und viele andere haben dann in der Folgezeit dieses neue „metamathematische" Gebiet immer weiter erobert. Von mancher Seite, von mathematischer sowohl wie von philosophischer, haben diese mathematischen Spekulationen heftigen Widerspruch erfahren. Mit Unrecht; denn hier gilt Riemanns Wort: es ist wichtig, daß die Arbeit an der Erklärung der Erscheinungen, die in uns und um uns vorgehen, „nicht durch die Beschränktheit der Begriffe gehindert, und der Fortschritt im Erkennen des Zusammenhangs der Dinge nicht durch überlieferte Vorurteile gehemmt wird".

Lobatschefskij setzt also voraus: man kann durch einen Punkt mehrere Parallelen zu einer gegebenen Geraden ziehen; die übrigen Postulate Euklids behält er bei. Er kommt so zu einer neuen Geometrie, die in sich

---

[1]) Diese Annahme über die Winkelsumme im Dreieck deckt sich mit der anderen, daß sich durch einen Punkt mehrere Parallelen zu einer Geraden ziehen lassen.

[2]) Wohl nicht ohne Beeinflussung durch Gauß: ein Lehrer Lobatschefskijs, Bartels, und auch der Vater Bolyai's waren persönliche Freunde Gauß gewesen.

genau so widerspruchslos ist, wie die alte, der sie widerspricht. So ergibt sich der Lehrsatz, daß die Winkelsumme im Dreieck kleiner ist als 2 Rechte, und zwar wächst die Abweichung von 2 Rechten mit dem Flächeninhalt des Dreiecks. Diese neue Geometrie soll aber nicht nur rein mathematische Spekulation sein, vielmehr soll möglicherweise **der Weltraum ein Nicht-Euklidischer Raum** sein:„ Den geometrischen Begriffen selbst ist noch nicht die Wahrheit [1]) eigen, die man hat beweisen wollen und die ebenso wie andere physische Gesetze nur durch die Erfahrung bestätigt werden kann, also z. B. durch astronomische Beobachtungen." (Lobatschefskij.) Und ähnlich urteilt Gauß in einem Schreiben an Bessel (1830): „Nach meiner innigsten Ueberzeugung hat die Raumlehre zu unserem Wissen a priori eine ganz andere Stellung wie die reine Größenlehre; es geht unserer Kenntnis von jener durchaus diejenige vollständige Ueberzeugung von ihrer Notwendigkeit (also auch von ihrer absoluten Wahrheit) ab, die der letzteren eigen ist; wir müssen in Demut zugeben, daß, wenn die Zahl bloß unseres Geistes Produkt ist, der Raum auch außer unserm Geiste eine Realität hat, der wir a priori ihre Gesetze nicht vollständig vorschreiben können." Gibt man dem Raum solche absolute Realität, so ist es verständlich, wenn man nun durch Beobachtung und Messung die unbekannten Eigenschaften festzustellen sucht. So maß denn auch Gauß die Winkel des Dreiecks Brocken — Hohenhagen (bei Göttingen) — Inselsberg und fand als Summe 2 Rechte (innerhalb der Fehlergrenzen).

Auch Helmholtz will durch derartige Messungen den Charakter des Raumes bestimmen. Verwirft man aber mit Kant den absoluten Realismus und sieht im Raum kein Ding, sondern eine Form unseres Anschauens und damit eine Form der Dinge, so wird man erkennen, daß man mittels der Meßapparate gar nicht den Raum mißt, sondern körperliche Dinge mit anderen Dingen in Vergleichung setzt.

---

[1]) Soll wohl heißen: objektive Gültigkeit.

Helmholtz freilich behandelt das Problem der geometrischen Axiome, ihrer Beziehung zur Erfahrung und der logischen Möglichkeit, sie durch andere zu ersetzen, wesentlich vom Stadtpunkt des Empirismus aus. „Um die Kongruenz anschaulich zu machen, stellt man sich vor, daß die betreffenden geometrischen Gebilde zu einander hinbewegt werden, natürlich ohne ihre Form zu verändern. Daß dies in der Tat möglich und ausführbar sei, haben wir alle in frühester Jugend erfahren.“[1]) Von „geometrischen Gebilden“ wissen wir nichts in frühester Jugend, vor allem „erfahren“ wir weder in frühester Jugend noch im spätesten Alter etwas von diesen geometrischen Gebilden, weil solche Gebilde gar nicht in der Erfahrung vorkommen. Hat doch Helmholtz an anderer Stelle[2]) sehr richtig ausgeführt: Die Raumgebilde der Geometrie sind Ideale, „denen sich die körperlichen Gebilde der wirklichen Welt immer nur nähern können, ohne jemals der Forderung des Begriffs vollständig zu genügen, und weil wir über die Unveränderlichkeit der Form, die Richtigkeit der Ebenen und geraden Linien, die wir an einem festen Körper finden, gerade mittels derselben geometrischen Sätze die Prüfung anstellen müssen, welche wir an dem betreffenden Beispiele etwa tatsächlich zu beweisen unternehmen wollten“. Sind die Raumgebilde der Geometrie aber Ideale, so wird man nicht mit Helmholtz den Denknotwendigkeiten Anschauungs*tatsachen*, sondern Anschauungs*notwendigkeiten* gegenüberstellen. So gibt denn auch Helmholtz zu: „Man könnte freilich auch den Begriff des festen geometrischen Raumgebildes als einen transscendentalen Begriff auffassen, der unabhängig von wirklichen Erfahrungen gebildet wäre, und dem diese nicht notwendig zu entsprechen brauchten. . . . Unter Hinzunahme eines solchen nur als Ideal concipierten Begriffs der

---

1) „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome“ (1870).

2) „Ueber die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie“, 1868.

Festigkeit könnte dann ein strenger Kantianer allerdings die geometrischen Axiome als a priori durch transscendentale Anschauung gegebene Sätze betrachten, die durch keine Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden könnten, weil man erst nach ihnen zu entscheiden hätte, ob irgend welche Naturkörper als feste Körper zu betrachten seien.“[1])

Helmholtz versucht nun, die **Möglichkeit einer anderen Anschauung** als die in unserem Euklidischen Raume denkbar zu machen. „Denken wir uns — darin liegt keine logische Unmöglichkeit — verstandbegabte Wesen von nur zwei Dimensionen, die an der Oberfläche irgend eines unserer festen Körper leben und sich bewegen. Wir nehmen an, daß sie nicht die Fähigkeit haben, irgend etwas außerhalb dieser Oberfläche wahrzunehmen, wohl aber Wahrnehmungen, ähnlich den unserigen, innerhalb der Ausdehnung der Fläche, in der sie sich bewegen, zu machen. Wenn sich solche Wesen ihre Geometrie ausbilden, so würden sie ihrem Raume natürlich nur zwei Dimensionen zuschreiben.“ Welche geometrischen Sätze würden nun intelligente Wesen dieser Art aufstellen, wenn sie an der Oberfläche einer Kugel lebten? Ihre kürzeste oder geradeste Linie zwischen zwei Punkten würde dann ein Bogen des größten Kreises sein, der durch die betreffenden Punkte zu legen ist. Sind diese beiden Punkte Endpunkte desselben Durchmessers der Kugel (wie Nord- und Südpol), so gibt es unendlich viele einander gleiche kürzeste Linien zwischen diesen beiden Punkten. Parallele Linien würden die Bewohner der Kugel gar nicht kennen. Sie würden behaupten, daß jede beliebige zwei geradeste Linien, gehörig verlängert, sich schließlich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müßten. Die Summe der Winkel in einem Dreieck würde immer größer sein als 2 Rechte. —

Hierzu ist zu bemerken: 1. Die Konstruierung solcher Flächenwesen ist eine sehr ideale, über den Dingen schwebende Vorstellung. Weder gibt es in der Natur mathematische Kugeln als feste Körper, noch sind Flächenwesen

---

1) „Ueber den Ursprung usw.“ Schluß.

ohne jede Dicke etwas anderes als mathematische Gebilde. 2. Vorausgesetzt wird wieder rein empiristisch und dogmatisch, daß die Axiome der Geometrie von dem als absolut real angenommenen Wohnort abhängen. 3. Was soll „Richtung" für diese Geometrie bedeuten, die nicht den Begriff unserer Geraden kennt? 4. Diese Kugel samt ihren Bewohnern haben wir doch nur in unseren Raum hinein konstruiert, dieser Raum ist also schon die Voraussetzung für unser Phantasiebild.

Aber Helmholtz geht nun weiter. Die Mathematik entwickelt uns die Vorstellung von einer Art (pseudosphärischen) Fläche, deren Geometrie der gewöhnlichen Geometrie im ganzen ähnlich ist, für welche aber das Axiom von den Parallellinien nicht gilt. Es ist dies eine Art gekrümmter, sattelförmiger Fläche, von der in unserem Raume nur begrenzte Stücke oder Streifen zusammenhängend dargestellt werden können. Wir haben also drei verschiedene Geometrien kennen gelernt, die Euklidische der Ebene, die sphärische der Kugeloberfläche und die pseudo-sphärische dieser Sattelfläche. Alle drei können widerspruchslos aufgebaut werden.

Nun kann aber auch versucht werden, eine **Stereometrie** für einen anderen Raum auszubilden, als unseren Euklidischen. Die Mathematik definiert nicht-Euklidische „Räume" von drei Dimensionen, die in ein und demselben vierdimensionalen Raume enthalten sein sollen. Ja, nichts hindert die mathematische Rechnung, von n-dimensionalen „Räumen" zu sprechen. Die analytische Geometrie der Ebene bestimmt die Lage eines Punktes durch zwei Koordinaten, d. h. Abstände von zwei festen sich etwa senkrecht kreuzenden Achsen. Aus dieser Ebene können wir beliebige Linien (eindimensionale Räume), Gerade, Kreise, Ellipsen usw. herausschneiden. In unserem Raume bestimmen wir einen Punkt durch drei Koordinaten, aus dem Raume können wir zweidimensionale Gebilde herausheben, Ebenen, Kugelflächen usw. Dieses Verfahren kann die Mathematik nun auf beliebig viele Dimensionen fortsetzen. In diesem vierdimensionalen Raume sind dann ent-

halten unser „ebener" Raum, aber auch andere „gekrümmte Räume", z. B. der kugelförmige dreidimensionale Raum, in welchem die geradesten Linien in sich zurücklaufen und in welchem es keine Parallelen gibt; desgleichen der pseudosphärische Raum, in welchem in jeder ebensten Fläche durch jeden Punkt ein Bündel von geradesten Linien zu legen ist, die eine gegebene andere geradeste Linie jener Fläche nicht schneiden. Und „so wie man auf einer Leinwand die Perspektive einer dreidimensionalen Figur zeichnen kann, so kann man auch die Perspektive einer vierdimensionalen Figur auf eine drei- (oder zwei-) dimensionale Leinwand zeichnen."[1]) Solche Perspektiven sind durch Schlegel hergestellt für die regulären „vierdimensionalen Körper"; das vierdimensionale Achtzell z. B. wird „begrenzt" von 8 kongruenten Würfeln. —

Würde Kant sich durch diese mathematischen Betrachtungen widerlegt fühlen? Alle jene Rechnungen mit n-Dimensionen bestehen zu Recht. Aber einen anschaulichen Sinn erhalten diese Gleichungen doch erst, wenn $n = 3$ gesetzt wird. Und alle jene Entwürfe von pseudosphärischen Flächen und andersartigen dreidimensionalen Räumen sind doch schließlich in unseren Raum hineinkonstruiert. Vielfach wird hier ein Mißbrauch mit Worten getrieben, man sollte nicht von n-fach ausgedehnten Räumen, sondern etwa von n-fach bestimmten Ordnungssystemen sprechen. Kant selbst lag übrigens der Begriff eines Raumes von mehr als drei Dimensionen nicht fern; in seiner Jugendschrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" sagt er: „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte."

Helmholtz erklärt später, es sei ein Mißverständnis zu glauben, er „hätte gegen die Auffassung des Raumes als einer uns Menschen a priori gegebenen, für uns notwendigen, also in Kants Sinne transscendentalen Form der Anschauung Widerspruch erheben wollen". Man müsse

[1]) Poincaré: Wissenschaft und Hypothese.

aber den apriorischen Ursprung der Axiome aufgeben, damit jeder denkbare Inhalt in die Anschauungsform des Raumes aufgenommen werden kann. Die Ansicht von Helmholtz ist nur dadurch erklärbar, daß er den Sinn des Begriffs transscendental verfehlt, indem er ihn mit einem verschwommenen a priori gleichsetzt. Ist der Raum a priori gegeben, so sind damit auch die Axiome, die den Raum bestimmen, apriorischen Charakters. Helmholtz kommt zu seiner empiristischen Theorie infolge seiner dogmatischen Annahme einer objektiven, d. h. absolut realen räumlichen Welt. Daher sein Bedenken: wenn man auch annähme, daß die Axiome der Euklidischen Geometrie als Gesetze unserer Raumanschauungen wirklich a priori gegeben wären, so müßte doch erst durch Erfahrung bewiesen werden, ob die „objektive Welt" diesen Gesetzen entspricht oder nicht, ob die Euklidischen Gesetzmäßigkeiten nicht rein subjektiv sind und den Wert eines falschen Scheines haben!

Wie sollte denn die Gültigkeit der Geometrie durch Erfahrung bewiesen werden? Wenn die **Geometrie eine Erfahrungswissenschaft** wäre, „so würde sie nur annähernd richtig und provisorisch sein. Und von welch grober Annäherung!" Die Geometrie beschäftigt sich nicht mit natürlichen, sondern mit idealen Körpern, deren Begriff aus unserem Verstande herrührt, wobei die Erfahrung nur eine Gelegenheit ist, welche uns antreibt, sie daraus hervorgehen zu lassen. „Wie man sich auch drehen und wenden möge, es bleibt unmöglich, mit dem Empirismus in der Geometrie einen vernünftigen Sinn zu verbinden." Das ist die mit unseren früheren Ausführungen über das a priori übereinstimmende Meinung Poincaré's, der gleich Helmholtz die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung mit allgemeinen philosophischen Fragen erfolgreich in Beziehung setzt.

Nach Poincaré sollen die geometrischen Axiome weder synthetische Urteile a priori noch experimentelle Tatsachen sein, sondern „auf Uebereinkommen beruhende Festsetzungen". Die Euklidische Geometrie habe den Vorzug,

die bequemste zu sein und immer zu bleiben, weil sie die einfachste sei und sich hinreichend gut den Eigenschaften der natürlichen, festen Körper anpasse. Diese Ansicht ist unbefriedigend. Die Euklidische Geometrie ist nicht nur die einfachste in dem Sinne, wie für jeden Menschen seine Muttersprache die zunächst gegebene ist, während doch alle verschiedenen Sprachen gleichberechtigt neben einander bestehen, sondern unser Euklidisches System enthält Grundlage, Ausgangspunkt und Veranschaulichung der geometrischen Grundbegriffe und besitzt zugleich damit objektive Gültigkeit. —

Fassen wir zusammen: die mathematischen Spekulationen entkräften Kants Theorie nicht, sondern verstärken sie. Das a priori erscheint gesichert. Der synthetische Charakter der Axiome tritt klar hervor, indem die Axiome nicht als Denknotwendigkeiten auf dem Satz des Widerspruchs beruhen, vielmehr andere Geometrien widerspruchslos abstrakt denkbar sind. Zugleich hebt sich der anschauliche Charakter und damit die objektive Gültigkeit der Geometrie scharf ab von dem abstrakten Charakter jener allgemeinen mathematischen Erwägungen. Und schließlich ergibt sich eine neue Aufgabe: dieses Kantische Anschauen ist nicht ein gedankenloses Anschauen, sondern von Begriffen (wie Größe, Gleichheit) durchsetzt. Diese Begriffe sind, an der Hand der mathematischen Wissenschaft, schärfer und systematischer herauszuarbeiten, als es bei Kant geschieht, wenn es auch als unmöglich erscheinen muß, nun das Anschauen ganz in Denken aufzulösen. (Ein Versuch dieser Art in Thieles „Logik", Halle 1878.)

§ 13, 1.

Unter einem **Paradoxon** versteht man eine Behauptung, ein Ergebnis, die wider alles Erwarten, entgegen unserer gewohnten Meinung uns entgegen treten.

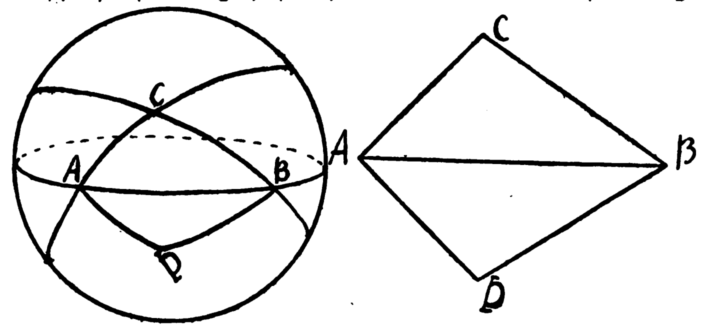
Das nun folgende Paradoxon soll bei dem alten Standpunkt einer absoluten Realität des Raumes sich als unauflöslich herausstellen. Wenn dagegen die neue Lehre von der Idealität unserer Anschauungsformen eine Auflösung des Problems an die Hand gibt, so ist damit ein

guter Nachweis für die Richtigkeit dieser „Abwürdigung" von R. u. Z. zu bloßen Formen unserer sinnlichen Anschauung geliefert. Wobei denn immer wieder zu bemerken bleibt, daß diese „Abwürdigung" keine entehrende Degradation, sondern vielmehr gerade durch Abgrenzung und Feststellung der Aufgaben, Leistungen, Pflichten wohlverdiente allgemeine Anerkennung zur Folge haben soll. Die Idealität erhebt diese Formen zugleich zur Rangstufe der empirischen Realität und gibt ihnen ihre gesicherte Stellung im System der Wissenschaft.

§ 13, 2, 3.

Gäbe es zwei Wassertropfen, die in allem völlig gleich wären, so wären sie zwar nicht, wie Leibniz meinte, ein und dasselbe Ding und fielen in eins zusammen, denn sie wären ja immer noch in zwei verschiedenen Orten des Raumes, also der Zahl nach 2. Aber sie wären (in Gedanken) vertauschbar, ohne irgend eine Veränderung in der Welt zu veranlassen.

In der gewöhnlichen Geometrie gilt es, daß Dreiecke, welche von gleicher Größe und Gestalt, inhaltsgleich und ähnlich sind, sich zur Deckung bringen lassen, d. h. kongruent sind. Freilich ist das nicht immer durch bloße Verschiebung in derselben Ebene, sondern bisweilen nur durch Umklappen, also mit Zuhilfenahme der dritten Dimension mög-



lich, wie unsere Figur zeigt. Beide Dreiecke zeigen in diesem Falle einen Unterschied: beim Gehen von A nach B liegt das obere Dreieck zur linken, das untere zur rechten Hand.

Anders verhält es sich bei sphärischen Dreiecken, welche durch Schneidung größter Kreise auf der Oberfläche der Kugel gebildet werden. Beide Dreiecke stimmen in sämtlichen Seiten und Winkeln überein. Dennoch sind sie nicht zur Deckung zu bringen; sie sind symmetrisch, nicht kongruent. Wiederum liegt, wenn ich das obere Dreieck in der Richtung A—B—C, das untere in der Richtung A—B—D umgehe, das eine zur Linken, das andere zur Rechten. Erst wenn ich das untere Dreieck nach oben umklappe und dann durchstülpe (wie man es etwa bei einem Ausschnitt aus einem Gummiball machen könnte), kann ich die Deckung bewerkstelligen.

Andere Beispiele sind in Abschnitt 3 angeführt: Spiegelbilder können nicht zur Deckung gebracht werden mit den abgespiegelten Gegenständen. Das rechte Ohr kann nicht mit dem linken vertauscht werden. Der Handschuh der linken Hand paßt nur dann auf die rechte, wenn er umgekrempelt ist. Es gibt Schneckenhäuser, die sonst gleich, aber in entgegengesetztem Sinne gewunden sind. In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) weist Kant auf die Schwertbohne hin, die wie ein Pfropfenzieher sich um die Stange windet, während der Hopfen gerade umgekehrt herumläuft. Und in der Schrift vom Jahre 1768 „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" heißt es: „Ein Schraubengewinde, welches um seine Spindel von der Linken gegen die Rechte geführt wird, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig wären."

Worin soll nun in all diesen Fällen das Paradoxon bestehen? Zwei Dinge sollen „in allen Stücken", in allen Bestimmungen „völlig einerlei" sein, sollen also „völlige innere Uebereinstimmung" zeigen und dennoch eine „innere Verschiedenheit" aufweisen, indem doch eine Vertauschung beider unmöglich ist! Unser Verstand, unser begriffliches, diskursives Denken ist außerstande, diese Verschiedenheit an-

zugeben, die doch vorhanden sein muß, wie die Sinne lehren.

„Was ist nun die Auflösung?“ Von dem Standpunkt des dogmatischen Realismus aus ist eine Lösung unmöglich. Wäre der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich, so müßte der Verstand in jenen Dingen den Unterschied begrifflich angeben können, er könnte sie nicht für einerlei erklären: denn für Dinge an sich ist der Verstand maßgebend. Die Verschiedenheit, die Inkongruenz, müßte durch Begriffe eingesehen werden oder — sich weg disputieren lassen. Beides ist unmöglich. Aber jene Annahme der absoluten Realität des Raumes ist eben falsch, und damit befreien wir den Verstand von der unpassenden Zumutung. Jene Gegenstände sind sinnliche Anschauungen, und in der Anschauung läßt sich ihr Unterschied sehr wohl kenntlich machen, indem wir hier den Richtungsunterschied von rechts und links vorfinden und anschaulich konstruieren können. Jeder Raumteil ist ein Stück des allumfassenden Raumes und daher zu diesem in ein anschauliches Verhältnis zu bringen.

So löst sich also das Paradoxon friedlich auf, indem man jene merkwürdigen Gebilde der Mathematik und der Natur mathematisch erst dann „vollständig beschreibt“, wenn man den Richtungsunterschied in die Beschreibung mit hereinzieht, links und rechts, eine Drehung im Sinne des Uhrzeigers und entgegengesetzt unterscheidet. Ein Dreieck, ein Schraubengewinde ist aber kein Ding für sich, sondern ein Ding der menschlichen Anschauung und hiervon unablösbar. Dieses also kann das Paradoxon leisten, und so mag es auch in Kants Entwicklung die Rolle gespielt haben, diesen anschaulichen Charakter des Raumes mit zu verdeutlichen.[1]) Und weiter kann zugestanden werden, daß diese Erkenntnis der anschaulichen Natur von Raum und Zeit als Formen unserer Anschauung zugleich den Gedanken an die Idealität dieser Anschauungsformen nahe bringt.

---

[1]) So in der Dissertation v. J. 1770, § 15 C.

Als **gänzlich verfehlt** muß aber der Versuch bezeichnet werden, mit dem Gegensatz von Verstand und Anschauung einen solchen von Ding an sich und Erscheinung zu verbinden oder zu begründen. Der Verstand ist machtlos gegenüber dem Paradoxon, weil hier ein anschauliches Verhältnis, nicht aber, weil eine Erscheinung und kein Ding an sich vorliegt. Der „pure Verstand" und auch der pureste ist nicht imstande, die „Gegenstände an sich selbst" zu erkennen, das ist doch das entschiedene Resultat der Kritik der reinen Vernunft. Freilich hatte Kant noch 1770 anders gedacht. Da sollte der Verstand die Dinge erkennen, so wie sie sind; und bis auf den letzten Rest hat Kant dieses dogmatische Vorurteil auch später nicht überwunden. Auch hier stoßen wir auf nicht abgestreifte Eierschalen dieses unkritischen Denkens und werden Vaihingers Urteil zustimmen, der ganze Beweiswert des berühmten Arguments werde auf Null reduziert,[1]) — wenigstens soweit, als aus dem Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit der von Ding an sich und Erscheinung, also die Idealität der Anschauungsformen hergeleitet werden soll. —

In der schon erwähnten Abhandlung vom Jahre 1768 über den Raum zieht Kant dasselbe Problem der symmetrischen, aber inkongruenten Räume heran, um die Wirklichkeit von Newton's „absolutem Raum" zu erweisen. Die vollständige Bestimmung einer körperlichen Gestalt beruhe nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage ihrer Teile gegeneinander, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum. Ohne Beziehung auf diesen absoluten Raum wären rechte Hand und linke Hand nicht zu unterscheiden. Die Hand bliebe unbestimmt in ihrer Gestalt, was doch unmöglich sei. „Wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es notwendig entweder eine rechte oder eine linke, und um die eine hervorzubringen, war

---

[1]) Kommentar II, 528. Auf S. 518—532 findet man einen ausführlichen geschichtlich belehrenden Exkurs über „Das Paradoxon der symmetrischen Gegenstände".

eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte."

Die Realität des absoluten Raums brauchen wir aber nicht, wie Kant meint, um diese Raumverhältnisse zu beschreiben und zu unterscheiden. Thiele führt mit Recht aus:[1]) betrachten wir die Gestalt der gesamten materiellen Welt für einen bestimmten Zeitpunkt. Wir legen durch einen Punkt der Berliner Sternwarte ein festes rechtwinkliges Koordinatensystem und können nun mit Hilfe dieses Systems genau die Gestalt der Welt angeben, auch ob sie einer rechten oder linken Hand entspricht. Ebenso können wir im Kleinen die rechte und linke Hand unterscheiden: wir brauchen uns nur selbst in diese Hand hinein zu versetzen! Formen wir aus Wachs eine Hand, so sind andere Bewegungen und Bewegungsauslösungen erforderlich, je nachdem wir eine rechte oder linke bilden.

In der Chemie hat man das Verhältnis von Gegenstand und Spiegelbild benutzt, um sich zu erklären, wie Stoffe von derselben Molekularformel, also aus denselben Atomen und der gleichen Anzahl dieser Atome bestehend, dennoch verschiedene chemische oder physikalische Eigenschaften besitzen können. Die räumliche Anordnung der ein Molekül bildenden Atome wird in beiden Fällen als verschieden gedacht, indem etwa in dem einen System die Atomgruppen die vier Ecken eines Tetraeders einnehmen, im anderen System aber das Spiegelbild dieses Tetraeders bilden. Diese Verschiedenheit der Anordnung hat also hier eine sehr reale Folge, nämlich ein verschiedenes Verhalten, z. B. ob optisch rechts oder links drehend.

Anmerkung I.

Diese Anmerkung zerfällt in fünf Teile: a) bis „ganz anders", b) bis „übereinstimmen müßten", c) bis „möglich macht", d) bis „bestehen kann", e) bis Schluß.

In allen wird **das Problem der objektiven Gültigkeit der reinen Mathematik** in eindringlicher Kraft und Klar-

[1]) „Die Philosophie J. Kants", Band I, 2. Abt. S. 247 f.

heit erörtert. Die Grundgedanken sind uns aus dem Vorherigen schon bekannt.

a) Die Mathematik hat gegenständliche Gültigkeit. Denn diese Gegenstände sind im Raume, dieser Raum aber ist kein unserem Bewußtsein fremdes Ding, sondern Form, Bedingung aller äußeren Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dieser Form mit beruht. Die Wissenschaft von dieser Form ist die Mathematik. So schreibt denn die Mathematik den Dingen als Erscheinungen gleichsam ihre Verhaltungsmaßregeln vor. Anderenfalls würde folgen, daß die Sätze der Geometrie „Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind".[1]) Die Erkenntnis vom Raume und den Gestalten in ihm würde „Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen". (Kr. 196.)

Die in diesen Worten enthaltene Herabsetzung kann Befremdung erregen. Wäre die reine Mathematik wirklich nur ein Spiel mit unwirklichen Gestalten und Bildern, so käme doch auch dieser wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, die rein ideell blieben, eine hohe Bedeutung zu, insofern sich auch so in dieser Erzeugung einer reinen Wissenschaft die Macht des Geistes offenbaren würde. Reine Mathematik ist auch für Kant „ein Koloß". Aber nicht etwaige rein mathematische Spekulationen interessieren ihn hier. Sein Blick ruht auf Newton und seiner Weltmechanik. Nicht die Mathematik als „Hirngespinst", oder sagen wir als Poesie des Verstandes nimmt ihn hier in Anspruch, sondern Mathematik in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit, in ihrem Anteil an der Erfahrung, in ihrer Leistungsfähigkeit zur Erforschung der Natur, wie sie Galilei verstand und, sogar schon in ihrer Methode des Unendlich-Kleinen, als Instrument des Naturstudiums zu handhaben wußte.

b) Der Anspruch einer Erkenntnis der „Objekte an sich" würde die Gültigkeit der Mathematik ins Wanken

---

[1]) Dieses „sind" ist ein Zusatz Erdmanns.

bringen. Denn was garantiert eine Uebereinstimmung von Bild, Anschauung a priori und Ding an sich, und wie sollte sie begreiflich sein?

c) Begreiflich und zugleich bewiesen ist sie, wenn die Gegenstände gleichsam ihre Existenz, nämlich als räumliche Dinge, der apriorischen Raumform verdanken.

d) Mit diesen Mathematikern, die zugleich Philosophen waren, sind wohl Leibniz und Leibnizianer gemeint. Diese trennten den Raum von der Natur, sie unterschieden die ideale mathematische Linie als Produkt der Einbildung von der „wirklichen" Linie in der Natur, den mathematischen Raum vom „wahren" Raum. Kants Theorie hebt diese Trennung auf und damit zugleich die Besorgnisse in betreff der objektiven Gültigkeit der Mathematik.

e) Der Raum in Gedanken macht den physischen erst möglich! Der Weltraum, der Raum der Naturdinge ist der mathematische Raum. Was ist doch nun dieser Raum-Gedanke! Kein ohnmächtiges Hirngespinst, sondern eine Weltwirklichkeit, die wirkliche Form aller Dinge und aller Erfahrung. Die „subjektive Grundlage" ist und bleibt zwar „subjektiv", aber doch eben Grundlage! Idealität ist nicht Willkür und Erdichtung, sondern bedeutet und verbürgt Gesetzmäßigkeit und Wirklichkeit. Das mathematische Dreieck, das ich mir vorstelle, ist das Urbild des sinnlich angeschauten Dreiecks aus Holz, insofern dieses als Dreieck bezeichnet und gewertet wird. Es gibt nur ein Dreieck, das ideale, das der reinen Geometrie, das aber das reale Dreieck in sich beschließt, diesem seine Regel vorschreibt.

Zwei Stellen aus der Kritik d. r. V. (S. 271 u. 206) sollen Kants Theorie in unserer „Anmerkung I" noch erläutern und erweitern.

Das rein a priori konstruierte Dreieck können wir einen (rein idealen) Gegenstand, besser Form von einem Gegenstand, nennen, der aber als solcher „nur ein Produkt der Einbildung" bliebe, „von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich, daß eine solche Figur unter lauter

Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension[1]) einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe (— von einem Dreieck —) die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft."

Ferner: Nur der Grundsatz, daß alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Größen sind, macht „die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar". „Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich, was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume (z. B. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß sein dürfen, müssen wegfallen." „Alle Einwürfe dawider sind nur Schikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt", statt Erscheinungen Gegenstände an sich selbst erkennen will, so daß dann freilich die Geometrie selbst nicht möglich, d. h. anwendbar sein würde.

Anmerkung II.

1.

Dies ist das eine grundlegende Resultat unserer bisherigen Betrachtungen: **unsere Anschauung ist sinnlich.** Nicht

---

[1]) Die „Synthesis der Apprehension" ist eine Handlung unseres Denkens, welche in dem Durchlaufen und Zusammennehmen eines Mannigfaltigen (von räumlichem, zeitlichem oder empirischem Charakter) besteht, um aus diesem Mannigfaltigen eine Einheit der Anschauung, eine Erscheinung, zu machen.

nur die Empfindungselemente an dem anschaulich gegebenen Gegenstand fallen unter diese Bezeichnung Sinnlichkeit. Auch die doch a priori gegebenen Formen Raum und Zeit erhalten diesen Charakter des Sinnlichen. Auch sie sind Elemente der sinnlichen Erkenntnis, die als sinnlich charakterisiert werden muß, weil sie eine Erkenntnis der Erscheinungen ist. Diese Erscheinungswelt ist uns vermittels der Sinne, der Sinnlichkeit, der Rezeptivität in der Anschauung gegeben.

Unserem Verstande sind nicht direkt Gegenstände gegeben, denn der Verstand ist kein Vermögen der Anschauung, sondern des Denkens; er hat das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist Spontaneität; liefert uns aber trotz dieses „nichtsinnlichen" Charakters auch keine Erkenntnis des Dinges an sich.

Ein **Mißverständnis**, das durch diese Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand leicht hervorgerufen wird, sei kurz zurückgewiesen. Schopenhauer[1]) tadelt heftig, daß uns nach Kant ein Gegenstand gegeben werden soll. Gegeben seien nur die Empfindungen; unser Intellekt erst wandle diese Empfindungen in Vorstellungen, d. h. in Gegenstände um; also die Anschauung schon sei intellektual, was Kant gerade leugne. In Wahrheit bedarf aber Kant nicht dieser Belehrung. Die Sinnlichkeit ist auch bei ihm kein selbständiges Erkenntnisprinzip. Seiner Meinung hat er in voller Bestimmtheit diesen treffenden Ausdruck verliehen: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Nur dadurch, daß Verstand und Sinnlichkeit „sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen". (Kr. 75.) Auch Kant könnte sagen: in unserer Anschauung ist Sinnliches und Intellektuelles

---

[1]) In seiner „Kritik der Kantischen Philosophie". Merkwürdiger Weise läßt Schopenhauer in seinem Zitat aus der Kr. d. r. V. das Wort „Gegenstand" gesperrt drucken, während Kant absichtlich das „gegeben" im Druck hervorgehoben hat.

einheitlich verschmolzen, so sehr er mit Recht eine „intellektuelle“ (gleich' absolut spontane) Anschauung von sich weist. Seinen Sprachgebrauch hat er übrigens an anderer Stelle selbst gerechtfertigt: „Das Erkenntnis durch Begriffe heißt diskursiv, das in der Anschauung intuitiv; in der Tat wird zu einer Erkenntnis beides miteinander verbunden erfordert; sie wird aber nach dem benannt, worauf als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendiere.“ Schopenhauer sieht eben einen „ungeheuren Widerspruch“, weil er, wie die Mehrzahl, außer acht läßt, daß Kants Lehre von Sinnlichkeit und Verstand, die transscendentale Aesthetik und Analytik innerlich zusammen gehören. Die zu scharfe äußerliche Trennung in der Behandlung der Probleme rührt daher, daß Kant schon 1770 in die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis, Raum und Zeit, eine klare Einsicht gewonnen hatte, während die Verstandeserkenntnis noch in Dunkelheit gehüllt war, und daß er so auch später in der Kritik die sinnliche Erkenntnis allzu abgesondert und losgelöst von der begrifflichen für sich behandelte. —

Wir kommen nun zu unserem **Hauptthema: der Frage nach dem Idealismus.** Wir erkennen „niemals und in keinem Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen“; Erscheinungen sind aber bloße Vorstellungen, alle Körper mitsamt dem Raume sind „nichts als bloße Vorstellungen in uns“: das scheint in der Tat der offenbare Idealismus zu sein. Und es ist kein Wunder, wenn Garve und Feder in ihrer Rezension meinen, nach diesem Idealismus sei die Welt in Vorstellungen verwandelt, und Feder auf die gleiche Lehre Berkeley's hinweist. Man lese doch nur jene glänzenden, von Schopenhauer so gepriesenen Sätze der 1. Auflage der Kr. d. r. V.; Der transcendentale Idealismus Kants sieht alle Erscheinungen als „bloße Vorstellungen“ an; er läßt die Materie „bloß für Erscheinung“ gelten, „die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist“, Materie ist „nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen; nicht als ob sie sich

auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist"; äußere Gegenstände (die Körper) sind „bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen" (370). Die äußeren Dinge, die Materie nämlich in allen ihren Gestalten und Veränderungen, sind nichts als bloße Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns (371). „Raum und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen" (373). „Man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst; und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen" (378). Wir nennen gewisse Vorstellungen äußere, „ob sie gleich eben sowohl bloß zum denkenden Subjekt, als alle übrigen Gedanken, gehören; nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raum vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann" (385).

An diese Stellen hält sich Schopenhauer (wie Feder), wenn er Kant mit Berkeley, der als „Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus" sich ein „unsterbliches Verdienst um die Philosophie" erworben haben soll, in eine Linie stellt. —

Wir machen jetzt nur ein paar kritische Bemerkungen zu der Behauptung Kants, daß **Körper samt Raum und Zeit „bloße Vorstellungen in uns"** sind. Jedes dieser vier Worte fordert eine Betrachtung für sich:

1. Daß Körper nichts als **bloße** Vorstellungen sind, ist ja gar nicht die Meinung; Körper sind Erscheinungen der Dinge an sich. Der Begriff der Erscheinung hat ja zwei Seiten. Der Körper ist bloße Vorstellung, weil er bloße Erscheinung ist, d. h. nicht das Ding an sich ganz oder in irgend einem Stücke darstellt. Der Körper ist mehr als bloße Vorstellung, weil er Erscheinung, Hinweis

auf ein zu Grunde liegendes Ding an sich ist, dessen Erscheinung er ist.

2. Ist der Körper, der **Raum eine „Vorstellung“**? Gewiß, jedes Wort, jeder Begriff, kurz alles, wovon ich rede und woran ich denke, ist Vorstellung, ist meine Vorstellung, mein Gedanke. Ist nun aber wirklich der Tisch vor mir eine Vorstellung? Dann wäre ja die Vorstellung selbst ein räumlich ausgedehntes materielles vierbeiniges Ding? Hat aber nicht Descartes recht, daß Vorstellungen nichts Räumliches, Bewegliches, Materielles sind? Oder sind die Dinge zwar Vorstellungen, aber die Vorstellungen auch Dinge? Und gleitet so der Idealismus in den Materialismus hinein, und pendelt so das philosophische Nachdenken ruhelos zwischen Idealismus und Materialismus hin und her? Selbst ein so kenntnisreicher und kritischer Denker wie F. A. Lange scheitert trotz alles Bemühens doch, indem er den lockenden Sirenentönen des Schopenhauerschen Satzes nachgibt: die Welt ist meine Vorstellung. Denn nachdem der Materialismus[1]) als Resultat, ja als Voraussetzung der ganzen Naturforschung aufgepflanzt ist, soll er dann wieder durch die kritische Erkenntnistheorie entwurzelt werden, da die Materie, da „jede physische Organisation, und wenn ich sie unter dem Mikroskop sehen oder mit dem Messer vorzeigen kann, eben doch nur meine Vorstellung ist“. Die Materie sei ein Produkt meiner Organisation, so gut wie die Farben. Das Gehirn, das Mikroskop, das Messer, die ganze Welt löst sich so in Vorstellungen auf. Diese Entwurzelung scheint teuer erkauft zu sein, denn unser Denken ist damit zugleich entwurzelt. Unserem Erkennen scheint der Gegenstand, die objektive Wirklichkeit, genommen zu

[1]) Es sollte besser heißen: der Mechanismus, d. h. die Methode der mathematischen Physik. Der Materialismus ist eine Weltanschauung und hat nichts direkt mit der Naturwissenschaft zu tun, wie uns die Materialisten gerne glauben machen möchten. Die großen Forscher Descartes, Leibniz, Kant waren führende Mechanisten, aber keine Materialisten.

sein, in dem Feuer der kritischen Selbstbesinnung hat sich alles, die ganze scheinbar so massive, feste Wirklichkeit, in Dunst und Nebel verflüchtigt. Die Welt ist ein Traum, eine Phantasmagorie, ein täuschendes Trugbild geworden, wie uns Schopenhauer unermüdlich versichert.

Ist dem so und alles Forschen doch schließlich nur ein Greifen nach unserem eigenen Schatten? Wie sollen wir an diesem Lockruf „die Welt — meine Vorstellung" vorbeikommen? Nun, wir brauchen nicht zu dem Verzweiflungsmittel unsere Zuflucht zu nehmen und unsere Ohren zu verstopfen: wir betrachten vielmehr etwas genauer, was unter „Vorstellung" zu verstehen ist. Da müssen wir zunächst zweierlei unterscheiden: die Vorstellung als geistigen Akt, als psychischen Bestandteil des Seelenlebens und den Vorstellungsinhalt, der auf ein Objekt gerichtet ist, dem sein Gedachtwerden in gewisser Weise zufällig und nebensächlich ist. Jeder Gedanke als psychisches Element wird in mir erzeugt und stirbt bald nach seiner Geburt, er gehört mir persönlich an, ist meine individuelle Welt im strengsten Sinne. Die Vorstellung Dreieck oder 1 Meter ist in diesem Sinne, in psychologischer Hinsicht, gänzlich individuell und subjektiv. Aber diese Vorstellungen sind keine Seifenblasen, die traumhaft dahinschweben und bald zerplatzen; Vorstellungen haben einen Inhalt, sie bedeuten etwas, sie wollen etwas bezeichnen, daß weit über ihre psychische, individuelle Existenz hinausreicht in ein allgemeines Objektive. Wir geben Berkeley zu, daß wir uns kein allgemeines Dreieck, (das zugleich rechtwinklig und schiefwinklig, gleichseitig und ungleichseitig sein müßte), „vorstellen" können; ja wir werden noch weitergehen und behaupten, daß wir uns auch ein einzelnes, bestimmtes Dreieck überhaupt nicht vorstellen können, denn wer will garantieren, daß dieser mir in Gedanken vorschwebende Winkel gerade 90°, diese Seiten genau gleich sind? Ist doch die vorgestellte Linie von 1 m gar nicht selbst 1 m lang, sind doch unsere Vorstellungsgebilde nur schwankende Versuche, dem gedanklich gemeinten Inhalte ein Abbild zu geben. Aber Dreieck und Linie sind mathematische, allen gemein-

same, weil gesetzmäßige Bestimmtheiten, in denen sich Wissenschaft aufbauen kann. Wir unterscheiden daher den psychologischen Charakter der Vorstellungen von ihrem transscendentalen, erkenntnistheoretischen. So können wir den Raum eine Vorstellung (im transscendentalen Sinne) nennen, ohne doch den Vorstellungen (psychologisch genommen) Ausdehnung zuzuschreiben.

3. **Wo sind denn nun diese Vorstellungen?** „In" uns! Natürlich nicht etwa im Körper, im Kopfe, sondern in der „Seele". Die Außenwelt ist wirklich nicht im Kopfe, sie ist da draußen, d. h. im Raume. Und der Raum, der unendliche Raum, kann nicht in einem so kleinen Teil seiner selbst, im Gehirn, stecken. Unser Leib selbst ist ja ein Körper, also „in" uns. Man sieht, das „in" ist nicht räumlich aufzufassen, sondern in Kants Terminologie „intellektuell", d. h. erkenntnistheoretisch. Die Frage des „Wo" hat also gar keinen eigentlichen Sinn; da doch der Raum, der „in" uns sein soll, nicht wieder örtlich bestimmt sein kann, und er selbst ja erst die Grundlage für Ortsangaben ist. Das „in" kann nur heißen „in unserem Bewußtsein", d. h. abhängig vom Bewußtsein, vom Erkenntnisvermögen. So ist die ganze unendliche Zeit und der endlose Raum in mir, trotzdem ich doch nur in Zeit und Raum eine verschwindende Stelle ausfülle.

4. Was bedeutet nun letztens dieses so merkwürdige „**mir**" und „**uns**". Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, sagt Kant (Kr. A 383), so muß die ganze Körperwelt wegfallen! Da wäre also jeder einzelne Mensch eine Art von Weltschöpfer und Weltvernichter? Das ist freilich klar, meine Welt wird mit mir geboren und stirbt mit mir. Das gilt von meinen persönlichen seelischen Erlebnissen. Aber hiervon ist ja nicht die Rede. Wir haben die Welt im Sinne der Erkenntnistheorie vor uns. Diese schwindet nicht mit dem Einzelbewußtsein ins Nichts dahin. Vielmehr reihen wir den Einzelmenschen als Glied in diese Welt hinein. Das „Subjekt" der Erkenntnistheorie ist nicht das individuelle Bewußtsein des Menschen. Wir müssen mit Kant unterscheiden das „empirische Bewußt-

sein", das uns als Glied der Sinnenwelt zugehört und das Gegenstand psychologischer Forschung ist, und das „transscendentale Bewußtsein", das die notwendigen Elemente aller unserer objektiven Erkenntnis enthält, welche durch die Erkenntnistheorie bloßzulegen und in ihrem systematischen Werte festzustellen sind. So gehört die Raumvorstellung, als augenblicklicher Bestandteil meines Vorstellungslebens, zum empirischen Bewußtsein meiner selbst; der Raum aber in seiner Bedeutung für die Mathematik, für die Erfahrung, für die Erkenntnis der Welt, ist ein Erkenntnisprinzip des transscendentalen Bewußtseins. So kann man sagen: „Die ganze Erfahrungswelt inklusive des unendlichen Raumes und des ganzen Sternenheeres sind innerhalb des transscendentalen Bewußtseins."[1]) Doch würde das Sternenheer nur insoweit im transscendentalen Bewußtsein beschlossen sein, als es der allgemeinen Gesetzmäßigkeit dieses Bewußtseins unterliegt. Im übrigen sind Größe, Ort, Farbe usw. empirische Bestimmtheiten der Gestirne. —

Es ist zu bemerken, daß Kant jene Stellen der 1. Auflage nicht in die 2. Auflage der Kr. d. r. V. übernommen hat, trotzdem der Standpunkt dauernd festgehalten ist, daß der Raum ein „Gedanke in uns" ist, d. h. keine an sich seiende absolute Realität besitzt. Diesen seinen Grundgedanken hatte er dort wie anderwärts mit dem allzu schillernden verführerischen Wort „Vorstellung" zu begründen versucht; weniger ins Psychologistische, mehr ins Erkenntnistheoretische schlägt schon der oft verwandte Ausdruck „Vorstellungsart".

2.

Was hatte denn der berüchtigte **Idealismus Berkeleys** behauptet? In seinem mit bewunderungswürdiger Energie und Konsequenz des Denkens verfaßten Werke: „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" vom

---

[1]) Vaihinger: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus" (Straßburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, S. 161).

Jahre 1710 versucht der jugendliche 25jährige Denker[1]) dem Materialismus den Todesstoß zu versetzen, wobei denn auch die herkömmliche realistische Meinung einen unsanften Stoß erhält. Ihr glaubt an die Realität der Außenwelt, der körperlichen Dinge. Freilich, wenn ihr nicht ganz naive Realisten seid, gebt ihr zu, daß die Empfindungen subjektiv sind; ihr erlaubt, daß wir die Farben von den wahrgenommenen Gegenständen gleichsam abziehen, Ton, Geruch, Geschmack aus dem Ding heraus ins wahrnehmende Subjekt hinein nehmen. Aber ihr meint, nun, nach dieser Abhäutung, da bliebe denn das Objektive, das Reale, das „An sich Seiende" übrig, es sei jetzt bloßgelegt, nicht vor dem sinnlichen, aber vor unserem geistigen Auge. Die Materie, die Atome und ihre Gestalt und Bewegungen sind das Wirkliche in der Welt, das dann erst die Empfindungen in uns hervorbringt. Nun kommt aber Berkeley und zeigt in unwiderleglicher Beweisführung, daß jene Materie, jene an sich seienden Atome nicht die lebendige Wirklichkeit, sondern nur ein totes Skelett der Wirklichkeit, oder noch besser ein unwirkliches Gespenst sind.[2]) Denn wie komme ich dazu, den gegebenen Wahrnehmungsinhalt so zu zerlegen, daß ich dem einen Teil, den Empfindungen, nur subjektive, dem anderen Teil, der Ausdehnung, objektive Existenz zuschreibe? Ein Atom, das wesentlich die Eigenschaft der Räumlichkeit, aber durchaus keine Farbe usw. an sich tragen soll, ist erschaffen von der Denkarbeit der Wissenschaft, aber nicht gegeben in der Wirklichkeit, ist ein abstraktes Produkt wissenschaftlicher Methode, aber nicht ein reales Element der wirklichen Welt. Diese Erkenntnis kann man in Berkeley finden oder aus ihm entwickeln.

---

[1]) Schon ein Jahr vorher hatte er sich durch eine höchst bedeutende „Neue Theorie des Sehens" um die Wissenschaft verdient gemacht.

[2]) Vgl. Goethes Urteil (in „Wahrheit und Dichtung") über das 1770 erschienene Hauptwerk des Materialismus „Système de la nature": „Es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten."

Er selbst aber richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf diese wertvolle Einsicht in die Methode der Naturerkenntnis, sondern hob eigentlich jede Erkenntnis auf, indem er die Natur, die Dinge, die Außenwelt in eine magische Flucht von Vorstellungen vergehen ließ. Alles an den Dingen ist gegeben in den Wahrnehmungen und existiert also auch nirgends wo anders als in diesen Wahrnehmungen, denn wie soll ein Wahrgenommenes außerhalb des Wahrnehmungsaktes noch Existenz besitzen? Es gibt also nichts als wahrnehmende Subjekte und ihre „Ideen", d. h. Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken. „Esse est percipi", Sein heißt Wahrgenommenwerden, das ist die neue Losung. „Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, daß der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objekte, mit einem Wort, alle die Dinge, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein ihr Percipiert werden oder Erkanntwerden ist." Das ist die Lehre dieses Idealismus oder Immaterialismus. „Alles, was existiert, existiert nur in dem Geist, d. h. es wird bloß vorgestellt. Was wird demnach aus Sonne, Mond und Sternen? Was müssen wir denken von Häusern, Flüssen, Bergen, Bäumen, Steinen, ja von unserem eigenen Körper? Sind diese alle nur ebenso viele Chimären und Täuschungen der Phantasie?" Diesem Selbsteinwurf entrinnt Berkeley, indem er die von uns selbst geschaffenen freien Phantasievorstellungen scharf trennt von den sinnlichen Ideen, die sich durch Lebhaftigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit auszeichnen, die unserer Willkür entzogen sind, da sie uns von außen eingeprägt sind. Dieser äußere Urheber unserer Ideen ist jedoch nicht eine materielle Natur, die ja doch nur als Wahrnehmung existiert, sondern Gott. Das ist die Krönung dieses Lehrgebäudes: Gott ist die Ursache unserer Vorstellungen und ihrer Ordnung. Gott also bewirkt es, daß wir alle Morgen die Sonne wieder aufgehen sehen, Gott schiebt den Menschen die gleichen oder

ähnlichen Vorstellungen ein, so daß wir alle dieselben Bilder hinaus ins Nichts projicieren; er ist der große Arrangeur, der für uns Natur und Naturgesetzmäßigkeit erzeugt, oder besser den Schein einer Natur und Gesetzmäßigkeit vorgaukelt.

Wie können wir dieser unbefriedigenden Anschauung entgegen treten? Vergeblich sind alle heftigen Deklamationen gegen das Widersinnige dieses Idealismus und der Hinweis auf die Realität der Dinge da draußen. Auch Berkeley bestreitet ja gar nicht die Existenz dieser Dinge, sofern sie in der Wahrnehmung (oder besser als Wahrnehmung) gegeben sind. Aber was ist der nicht wahrgenommene Baum? Das ist die Frage. Wie sollen wir seine Wirklichkeit beschreiben, ohne uns an Wahrnehmungsbestandteile (Farbe, Gestalt) zu halten, die uns doch nur in dem wirklichen Akt der Wahrnehmung gegeben sind, nicht ohne ihn existieren können? Auch Berkeley leugnet nicht, daß wir den Baum wieder sehen werden, wenn wir uns zu ihm hinbegeben, dafür bürgt ja sein metaphysisches Prinzip, Gott. So kommt es denn, daß viele meinen, dieser Idealismus sei nicht streng zu widerlegen, er sei eine berechtigte, wenn auch etwas abenteuerliche, Anschauung.[1])

Und dieser Standpunkt Berkeleys ist unwiderleglich, wenn man von den Grundvoraussetzungen dieses Denkers ausgeht: von der Gleichsetzung von Idee (Vorstellung), Sinneswahrnehmung und Ding, Objekt, Natur. Ist die Wahrnehmung alles, so ist Berkeley unbesieglich, nie werden wir dann aus dem Bannkreis des Subjektiven hinauskommen, nie zum Gegenstand, zum Objektiven gelangen.[2]) Freilich sollte man dann auch nicht von „Dingen" sprechen, ja nicht einmal von Wahrnehmungen, sondern

---

[1]) Ja, eine bestimmte Richtung unserer gegenwärtigen Wissenschaft geht ausdrücklich auf den Standpunkt Berkeleys zurück. Vgl. Kleinpeter in Kantstudien VIII, S. 309.

[2]) Vgl. die trefflichen Ausführungen in Riehls „Philosophie der Gegenwart".

nur von Wahrnehmungsbildern. Mein Wahrnehmungsbild „Baum" ist durchaus subjektiv, es ist gebunden an den momentanen Akt der Wahrnehmung, es ist ein beständig schwankendes Bild, nur mir zugehörig und nur in diesem Augenblick vorhanden. *Kant* aber hat den Weg gezeigt, der aus dieser Subjektivität, bei der keine Wissenschaft möglich wäre, hinausführt. Zur Sinnlichkeit muß der Verstand, zur Wahrnehmung das Denken hinzukommen. *Seine ganze positive Philosophie ist, neben der Abwehr des Dogmatismus, Widerlegung dieses englischen Sensualismus durch Aufzeigen der objektivierenden Macht des Denkens.* *Das Urteil:* „ich sehe den Baum, da ist ein Baum", sprengt die Ketten des Subjektivismus und tritt hinaus in das Reich des Objektiven. Dieses Urteil ist aber keine bloße Wahrnehmung, sondern ein Denken. Der Sinn der Behauptung ist nicht die Konstatierung, daß meinem Bewußtsein jetzt ein Wahrnehmungsbild Baum vorschwebt, sondern ich behaupte mit diesem Urteil die Existenz des Baumes. Dieser Baum ist ein Teil der übrigen Welt, er steht mit dieser Welt in gesetzmäßigem Zusammenhange, seine Materie entsteht nicht und vergeht nicht, jede Veränderung an ihm vollzieht sich nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung: das alles sind Forderungen unseres Denkens. Freilich, darin haben *Berkeley* und *Hume* recht: wahrnehmen kann man diese Gesetzmäßigkeiten nicht, — aber denken! *Berkeley* könnte nicht urteilen, daß ein Baum, den er einige Zeit nicht wahrgenommen hat, gewachsen ist, er kann nur konstatieren, daß Gott ihm jetzt eine Wahrnehmung von etwas größerem Maßstabe einschiebt als früher. Wir können das Wachsen begreifen, ohne es von Moment zu Moment wahrnehmend zu belauschen (was unmöglich ist), denn unser Denken vollzieht die Leistung, an der das Wahrnehmen verzweifeln muß, uns die objektive Gesetzmäßigkeit der ganzen Welt in Raum und Zeit zu offenbaren und zu verbürgen. Natur ist keine „idea", subjektive Einbildung, sondern der Inbegriff gesetzmäßiger Erscheinungen. Dieser

Gedanke löst den Idealismus Berkeleys selbst in eine subjektive „Idee" auf. Wir kommen später ausführlich darauf zurück.

Kant weist hier an unserer Stelle auf ein anderes Moment hin, das ihn von dem Traumidealismus Berkeleys gänzlich scheidet: es ist die realistische Voraussetzung von Dingen an sich und ihren Einwirkungen auf das erkennende Subjekt. Körper sind ja Erscheinungen der Dinge an sich. Jede Erscheinung, so sehr ich sie auch als „Vorstellung" anerkenne, weist auf ein Ding an sich hin, das uns, unsere Sinnlichkeit, afficiert und uns so in der Wahrnehmung bestimmt, daß wir gerade diese Wahrnehmung und keine andere haben. So tritt in die Wahrnehmung etwas Reales hinein, daß unsere Wahrnehmungswelt von einer Illusion durchaus unterscheidet.

Mit diesem Herbeiziehen des Dinges an sich als eines wirklichen Gegenstandes (der zwar nicht selbst in Raum und Zeit existiert), allein ist es nicht getan. Zur völligen Abgrenzung gegen Berkeley muß vor allem jener Unterschied von Wahrnehmung und Denken in seiner grundlegenden Bedeutung für unsere Erkenntnis festgestellt werden. Denn auch Berkeley unterscheidet ja Illusionen und „wirkliche Dinge"; unsere sinnlichen Vorstellungen (auch Dinge genannt), habe ja auch eine äußere Ursache, jenen göttlichen Geist, der in uns Vorstellungen hineinfließen läßt; und schließlich scheint so Berkeley eine Art Existenz der Dinge außerhalb unseres Bewußtseins zuzugeben, indem die Dinge „in dem Geist eines ewigen Wesens" existieren.

3.

Schon Demokrit, Zeitgenosse von Sokrates und Plato, der große Begründer der Atomistik und der mechanischen Weltanschauung, hatte die **Empfindungen für subjektiv** erklärt. Die wirklichen Elemente der Welt sind die Atome, letzte, unteilbare, unwahrnehmbar kleine Körper von verschiedener Größe und Gestalt, aber von durchaus

gleichem Stoff. Durch Bewegung und Verkettung dieser Uratome hat sich die Welt und alles in ihr rein mechanisch gebildet. Das ist der großartige Entwurf Demokrits, der bis heute seine Wirksamkeit behalten hat. Die Welt ein Wirbel von Atomen. „Naturerkennen . . . ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen . . . oder Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome.“ [1]) Denken wir uns also die Wirklichkeit als eine ungeheure Masse schwingender Atome. Wo bleiben da die Empfindungen? Die Atome selbst sind doch nicht rot oder grün, süß oder bitter, sie tönen nicht, sondern bewegen sich stumm und finster, sie besitzen räumliche Eigenschaften, nicht Empfindungen, quantitative, nicht qualitative Bestimmtheiten. Ist der Bewegungsprozeß erschaut, womöglich mathematisch festgelegt, so ist die Wirklichkeit für die mechanische Naturwissenschaft erkannt. Und die Empfindungen? Sie gehören eben nicht zu dieser objektiven Wirklichkeit, sie sind „subjektiv“, im „Bewußtsein“. In Demokrits Worten: „Der Satzung nach — (der subjektiven Festsetzung nach) — gibt es ein Süßes, der Satzung nach ein Bitteres, der Satzung nach ein Warmes, der Satzung nach ein Kaltes, der Satzung nach Farbe: in Wahrheit Atome und Leeres.“ Der Satzung nach, d. h. der Meinung, dem Gerede nach. Die Wissenschaft kennt keine Empfindung, sie hat es nur zu tun mit dem Wirklichen, den Atomen. Die Empfindungen sind so gleichsam von den Dingen abgelöst und ins Subjekt übergeführt. Natürlich bestehen der Leib des Menschen und alle Nerven ebenfalls nur aus Atomen.[2])

Diese Lehre von der Subjektivität der Empfindungen begleitet nun wie ein Schatten die mechanische

---

[1]) E. du Bois-Reymond „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“.

[2]) Dieser strenge Mechanismus ist durchaus nicht im Einklang mit jener sonderbaren Meinung des Materialismus (in der auch Du Bois-Reymond befangen zu sein scheint), als ob nun im Gehirn die Empfindungen zurecht gebraut würden. Auch im Gehirn gibt es nur Atomschwingungen.

Wissenschaft. All jene großen Begründer der mathematischen Mechanik in der Neuzeit: Galilei, Descartes, Hobbes geben dieser Lehre einen mustergültigen Ausdruck. Locke hat nur das Verdienst, ihr allgemeine Anerkennung verschafft zu haben. Wir nehmen nach ihm an den Körpern Eigenschaften wahr, welche ihnen wirklich zukommen, welche Kopien der Wirklichkeit sind. Das sind die ursprünglichen, die primären Eigenschaften: Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Zahl. Man sieht: es sind die Begriffe, welche der Mechanik zu Grunde liegen. Dagegen sind sekundäre, durch materielle Bewegungen hervorgebrachte, nicht objektive, nicht reale Eigenschaften die Empfindungen der Farben, Töne, des Geruchs, Geschmacks, der Temperatur. Diese Lehre von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung wurde dann physiologisch begründet von dem tiefdenkenden Naturforscher Johannes Müller (gest. 1859 in Berlin), welcher in seiner Lehre von der spezifischen Sinnesenergie aussprach, daß die Empfindung kein Abbild des Reizes sein könne, da jeder Sinn nach seiner Eigenart den Reiz beantworte, z. B. das Auge mit einer Lichtempfindung, ob es nun durch Aetherwellen, elektrischen Strom, Blutdruck oder Schlag gereizt werde.

Diese Scheidung des Wahrnehmungsinhalts in einen primären und einen sekundären Teil enthält Richtiges und Falsches. Diese Gegenüberstellung der Empfindungsqualität und des Räumlichen ist eine Forderung der wissenschaftlichen Methode. Die mathematische Physik ist nicht imstande, meine Farbempfindung, meine Geschmacksempfindung zu berechnen, denn diese entzieht sich jeder räumlichen Messung und anschaulichen Konstruktion. Aetherwellen dagegen und Atombewegungen sind meßbar und vergleichbar. Meine Farbempfindung „rot" ist durchaus individuell, schwankend, unfaßbar. Es gibt nicht zwei Menschen, die dieselbe Empfindung (im mathematischen Sinne) haben. Hingegen die Länge einer Aetherwelle von $^{7}/_{10000}$ mm und die Anzahl der Schwingungen 400 Billionen, das sind feste, allgemeingültige Größen. Aber diese mechanistische Betrachtungsweise darf sich nun nicht als

„Weltanschauung" aufspielen mit dem Anspruch, das wahrhaft Wirkliche in sich zu tragen, während die Empfindungen als täuschender Schein kein Heimatsrecht in der Wirklichkeit mehr besitzen sollen.

Schon Berkeley hatte in seiner psychologistischen Methode Locke damit bekämpft, daß in der Wahrnehmung die realen „ursprünglichen Qualitäten" doch untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt sind, daß wir eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers nicht bilden können, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermaßen nur in dem Geiste existiert.[1])

Auch Kant knüpft hier, wie schon in der Kr. d. r. V., an Locke an, um eine **Parallele zwischen der Subjektivität der Empfindungen und des Raumes** zu ziehen. Aber er gesteht doch der Lockeschen Unterscheidung ein Recht zu (Kr. 45, 63): „mit Recht" werden Farbe, Geruch, Geschmack „nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können", betrachtet und die Farbe einer Rose, eines Regenbogens und die Rose, der Regenbogen selbst als räumliche physische Dinge in den Gegensatz von bloßer Erscheinung und „Ding an sich selbst" „im empirischen Verstande" gestellt. Denn dieses Physische, Ausgedehnte ist als Räumliches etwas Allgemeines, nicht individuell Subjektives. Das empirisch gegebene Empfindbare ist insofern „nur als zufällig beigefügte" Wirkung „der besonderen Organisation mit der

[1]) Diese psychologisch richtige Lehre wird aber dadurch, daß sie den Raum in gleicher Weise wie die Empfindung als passive Idee bezeichnet, dem Charakter des Raumes als Erkenntnisprinzip a priori nicht gerecht. Sie ist aber siegreich gegenüber jener herkömmlichen Verkehrtheit, welche die berechtigte mechanistische Forschungsmethode in eine materialistische Weltanschauung umwertet und etwa in den Atomen, diesen Gebilden der Methode, diesen vom Geist entworfenen Modellen, das absolut Wirkliche sieht.

Erscheinung verbunden"; dagegen „gehört der Raum als Bedingung äußerer Objekte notwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung" der körperlichen Dinge. Die Bestimmungen des Raumes können a priori vorgestellt werden, von der Raumanschauung lassen sich synthetische Sätze a priori herleiten, der Raum ist „a priori objektiv". Das ist die Kantische Vertiefung der alten Lockeschen Lehre und die wahre Begründung der Mechanik. Aber freilich ist auch damit der kritische Idealismus gefordert. Auch die räumlich-zeitlichen Bestimmungen sind zur „bloßen Erscheinung" und nicht zu den „Dingen an sich" zu zählen, sind bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit und nicht Eigenschaften der Dinge an sich. Die „Existenz des Dinges, was erscheint" wird durch diesen „transscendentalen Begriff" der Erscheinungen nicht aufgehoben, sondern vielmehr gefordert. —

Als nicht glücklich muß der oft vorkommende Ausdruck **„durch Sinne"**, subjektive Beschaffenheit der Sinnesart u. a. genannt werden. Denn indem hierin Raum, Zeit und Empfindungen zusammen befaßt sind, wird leicht der erkenntnistheoretische Gegensatz der apriorischen Form und der empirischen Empfindung verflacht, wenigstens nicht zur Geltung gebracht. Der Sache nach gehören Raum und Zeit an die Seite der Kategorien als apriorische Erkenntnisquellen, die zusammen als Bedingungen der Erfahrung die menschliche Erkenntnis konstituieren. Die Erfahrungswelt ist aber die Erscheinungswelt in ihrem räumlich-zeitlich-begrifflichen Charakter. Anders war aber der Standpunkt Kants im Jahre 1770. Da standen sich Raum und Zeit einerseits, die Denkformen andererseits scharf gegenüber. Die Anschauungsformen bestimmten mit den Empfindungen zusammen die Begriffe Erscheinung und Sinnlichkeit; die Kategorien dagegen sollten eine höhere Bedeutung haben, nämlich als Erkenntnismittel für Dinge an sich, für die intelligente Welt.

4.

So sehr unsere sinnliche Erkenntnis „subjektiv" ist, so liegt doch schon im Begriff der Sinnlichkeit die Beziehung

auf ein Ding an sich. Auch die räumliche Anschauung ist bei all ihrer Apriorität und Idealität doch eine Verhältnisvorstellung, sie spiegelt das Verhältnis wieder, das zwischen unserer Sinnlichkeit, unserer Receptivität und den Dingen an sich besteht, aber doch so, daß hier von Aehnlichkeit, geschweige denn völliger Aehnlichkeit mit dem Objekt nicht die Rede sein kann. Auch die Empfindung „rot" hat ja mit der Eigenschaft des Zinnobers, bestimmte Aetherwellen zu entsenden, auch nicht die geringste Aehnlichkeit.

Doch bei diesem Vergleich stutzen wir. Steht denn die Raumvorstellung, die doch a priori gegeben ist, in gleichem Verhältnis zu den Dingen an sich, wie die empirisch gegebene Farbempfindung zu den Dingen der Natur? Können wir mit dieser Behauptung einen Sinn verbinden? Nun ist ja zugegeben, daß die in der Wahrnehmung gegebenen räumlichen Bestimmtheiten der Gegenstände, ob rund oder eckig, so gut aus der Einwirkung der Dinge an sich auf die Sinnlichkeit entstammen, wie die Bestimmtheit der Farbe, ob rot oder grün. Aber es handelt sich doch wohl um die Raumvorstellung als solche. Ist die Meinung die, daß der Raum zwar unsere und nur unsere Vorstellung ist, aber doch eben die Art und Weise darstellt, in der wir die Einwirkung, die Affektion der Dinge an sich beantworten, so daß in dieser Hinsicht der Raum der Ausdruck des Verhältnisses unserer Sinnlichkeit zu diesen Dingen an sich ist, ein phaenomenon, aber bene fundatum, durchaus Erscheinung, aber eben doch Erscheinung der Dinge an sich?

Anmerkung III.

1.

Auch in der Garve-Federschen Rezension lag, zwar nicht wörtlich aber doch dem Sinne nach, der „aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung" entsprungene Einwurf, daß der Kantische Idealismus die Sinnenwelt in eine Scheinwelt verwandle. Erscheinung ist aber nicht Schein. Berkeley freilich hat die Körper zu bloßem Schein herabgesetzt. (B 71.) Die sinnliche Er-

kenntnis macht durchaus darauf Anspruch, wahr und klar zu sein, ist doch die Mathematik, die es nur mit Erscheinungen zu tun hat und insofern zur sinnlichen Erkenntnisart zu zählen ist, das Urbild der deutlichen Erkenntnis, wie Kant schon 1770 bemerkte.

Freilich bleibt diese unsere Erkenntnis „von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.“ (Kr. 61.) Wir haben es „überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, mit nichts als Erscheinungen“ und niemals mit Dingen an sich zu tun. (Kr. 62.) Damit scheidet sich die kritische Philosophie aufs schärfste von der Leibniz-Wolfischen.

Auch Leibniz macht den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand. Sinnlichkeit ist eine niedere Vorstufe des Verstandes, gibt eine unvollkommene, getrübte, verworrene Erkenntnis, der Verstand dagegen dringt in das Innere der Dinge ein, erkennt klar und deutlich den wahren Sachverhalt, den die Sinnlichkeit verzerrt widerspiegelt. Die Sinnlichkeit zeigt materielle, ausgedehnte Dinge, der Verstand erkennt als Wesen des Seienden die unräumlichen, unteilbaren seelischen Einheiten, die Monaden. Das Auge vermag in der grünen Farbe nicht die Elemente des Blauen und Gelben herauszuerkennen, dem Ohr erscheint der Knall eines abgeschossenen Gewehres als etwas Einfaches, während er sich doch aus den vielen Schwingungen der Luftteile zusammensetzt.

Nach Kant ist der Unterschied der Sinnlichkeit und des Intellektuellen kein logischer, sondern ein transscendentaler, erkenntnistheoretischer, indem er nicht „die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt“ der Erkenntnis betrifft. (Kr. 62.) Der Hinweis auf den **Ursprung** könnte Verwunderung erregen, er hat einen psychologischen Beigeschmack, als ob es sich um die Frage nach der Entstehung der Vorstellungen handelt. Aber Raum und Zeit sind doch a priori, also gleichen Ursprungs wie die Kategorien, die Verstandesformen!

Wir müssen diesen Begriff des Ursprungs aus dem Psychologischen ins Transscendentale übersetzen. Weshalb gehören Raum und Zeit zur Sinnlichkeit? Weil sie, obgleich reine, empfindungsfreie Anschauungen, dennoch nur zu den Erscheinungen, nicht zu Dingen an sich zu rechnen sind, und weil eben „Sinnlichkeit" diese erkenntnistheoretische Bewertung in sich schließt. Aber der Verstand gibt doch auch nur „sinnliche Erkenntnis", d. h. Erkenntnis der Erscheinungen. Warum also von zwei Ursprüngen, von zwei Stämmen, Quellen unserer Erkenntnis sprechen?[1])

Erstens könnte man darauf hinweisen, daß Sinnlichkeit und Verstand insofern auseinandergehalten werden müssen, als Sinnlichkeit das anschauliche, Verstand das begriffliche Element unserer Erkenntnis bezeichnet. Formen der Anschauung sind in ihrer Eigenheit von den Formen des Denkens zu trennen. Dazu kommt ein zweites. Unser Erkenntnisvermögen hat die beiden Seiten Receptivität und Spontaneität. Es ist receptiv, sinnlich, da es abhängig ist von den Dingen, da es bestimmbar ist durch Einwirkung der Dinge an sich; es ist spontan, indem es diese Affektion in seiner ihm eigentümlichen Weise beantwortet. So kann man sagen, daß „unsere sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne afficieren", und kann in dieser Affektion ein Kennzeichen der Sinnlichkeit und speziell unseres Anschauens in den Bestimmtheiten der Empfindungen und des Räumlich-Zeitlichen finden. Immerhin bleibt bei der Kantischen Auffassung der Worte „Art, wie" eine Dunkelheit bestehen, er scheint da zu viel hineinzulegen, wenn er sagt: „die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen zu liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt afficiert

---

[1]) 1770 stand es anders. Da war eben das Erstaunliche, daß die reine Anschauung zwar gänzlich empfindungsleer, aber trotzdem nicht „intellektuell" war, d. h. nicht wie der Verstand sich auf Dinge an sich bezog.

wird" (Kr. 129), und noch krasser: dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt, afficiert unsern Sinn so, „daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt" (A 358). Diese Bedeutung der Affektion erkennen wir inbezug auf die Gestalt an, aber nicht für den apriorischen Raum als solchen. Kant schweißt hier, wie vor allem in der Dissertation von 1770, Empfindung, Raum und Zeit in den Begriff Sinnlichkeit und Afficieren zu sehr zusammen, um die apriorische Raum- und Zeitform als sinnlich, als bloße Erscheinung zu erweisen.

2.

Wir halten uns zunächst an die weiteren Bemerkungen über den Gegensatz von **Wahrheit und Schein**, um dann das Verhältnis von Wahrheit und Traum zu beleuchten.

Erscheinung und Schein dürfen nicht für einerlei gehalten werden. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteil über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande zu treffen" (Kr. 350). Der schräg ins Wasser getauchte Stab erscheint dem Auge geknickt. Dieser Satz ist für sich wahr. Aber das Urteil „der Stab ist geknickt" ist falsch, denn der Stab hat durch das Eintauchen nicht diese Aenderung seiner materiellen Struktur erlitten. Ebenso beurteilt nicht das Auge den Gang der Planeten, sondern der Verstand.

Ist denn aber dennoch die ganze durch den Verstand geschaffene objektive Erkenntnis nicht eine Illusion? Ist diese bloße Anwendung der Verstandesbegriffe eine zureichende Begründung, „da ja auch Visionen und Phantasien, bei Träumenden und Wachenden, als äußerliche Erscheinungen im Raume und in der Zeit und überhaupt unter

sich selbst aufs ordentlichste verbunden vorkommen können; ordentlicher bisweilen, dem Anscheine nach, als die wirklichen Ereignisse". So gibt die Göttinger Rezension zu bedenken. Und Schopenhauer bedient sich gern **des Vergleichs mit dem Traum,** um die idealistische Weltanschauung plausibel zu machen. Ja Kant selbst bietet gelegentlich, freilich mehr spielend, die „transscendentale Hypothese" auf, daß „die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe" (Kr. 808). Ein Helmholtz erklärt sogar offen: „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als einen Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich erklären — ich würde in dieser Beziehung den härtesten Ausdrücken der Verwerfung zustimmen — aber konsequent durchführbar wäre es."

Wie unterscheidet sich nun Wahrheit (Wirklichkeit) und Traum? Die Beschaffenheit der Vorstellungen ist im wachen Leben und im Traumleben einerlei. Auch im Traume habe ich es mit räumlichen, greifbaren, mit Empfindungen bekleideten Dingen zu tun. Ein lebhafter Traum ist im Traumakt selbst wie auch in der Erinnerung von gleichem Eindruck wie ein „wirkliches" Erlebnis im Wachen. Wir werden unsere Frage in mehrere Unterfragen zerlegen, um Klarheit zu gewinnen.

Einfach gestaltet sich das Problem in physiologischer Hinsicht. Denn natürlich muß der Zustand der Nerven und des ganzen Körpers im Schlaf sich vom Wachen unterscheiden. Damit ist das ganze Hauptproblem freilich noch nicht erledigt, da die Wesensverschiedenheit von Traum und Wirklichkeit zur Frage steht, Nervenprozesse aber, so verschiedenartig sie sich abspielen mögen, doch eben alle von gleicher materieller Natur sind.

Die psychologische Untersuchung wird den Charakter der Traumvorstellungen von dem Vorstellungsleben im wachen Zustand unterscheiden wollen. Dem Traumbewußtsein ist eigentümlich, daß es wesentlich assoziativ

verläuft, daß sich Vorstellungen und Bilder aneinanderreihen, wie es die Gesetze der Assoziation fordern. So tropft eine Vorstellung nach der andern im Bewußtsein ab, oft in scheinbar wildem, unzusammenhängendem Spiel, doch immer in sich streng geregelt. Im wachen Leben herrschen andere Zusammenhänge. Unsere Vorstellungen stehen in Beziehung zu einer Außenwelt. Damit hängt zusammen, daß wir uns im Wachen von einer zusammenhängenden unverrückbaren Welt umgeben fühlen, während im Traum nur ein Ausschnitt, ein Fragment, ein leicht verschiebbares, flatterndes Bild unser Bewußtsein erfüllt. Aber auch im Schlaf sind wir von der Außenwelt abhängig. Zwar ist das Haupttor für unsere sinnliche Anschauung, das Auge, geschlossen, aber auch der schlafende Körper steht doch in mannigfacher Beziehung zu seiner Umgebung, und so wird auf das Vorstellungsleben von außen wie auch von innen eingewirkt. Und andererseits spielen Assoziationen im wachen Zustand eine große Rolle, die äußere Wirklichkeit sinkt, und das Traumbild steigt auf. Ja, ist nicht das ganze Leben ein Traum? Diese Frage setzt freilich schon eine Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit voraus, denn was sollte sie andernfalls noch besagen?[1]) Die Frage, ob ich jetzt träume, kann ich schließlich nur aus meiner inneren Ueberzeugung beantworten. Wenn Schopenhauer meint: „Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der Tat kein anderes als das ganz empirische des Erwachens,“ so ist doch dazu zu bemerken, daß auch das Erwachen selbst geträumt werden kann, wie wohl jeder es erlebt hat. Ob ein bestimmter Bewußtseinsinhalt, ein Ereignis, dessen ich mich jetzt erinnere, wirklich oder geträumt war, wird sich oft gar nicht mehr feststellen lassen.

---

[1]) Man wird sich auch mit Riehl (Philosophischer Kritizismus II b, 131) die Frage vorlegen: „Was ist früher, Wachen oder Träumen? Und warum vergleicht man das wache Leben mit einem Traume, statt, wie es richtig ist, den Traum als unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen aufzufassen?“

Aber um diese Dinge ist es uns hier nicht zu tun, wir fragen nun: welches ist der **erkenntnistheoretische Unterschied von Traumwelt und Wirklichkeitswelt?** Wir wollen nicht das Träumen und das wirkliche Erleben, sondern den Begriff der Wirklichkeit überhaupt untersuchen. Erst auf Grundlage dieses Begriffs sind dann jene physiologischen und psychologischen Forschungen möglich. Wir müssen uns nun auf die Ergebnisse späterer erkenntnistheoretischer Erörterungen beziehen. Da finden wir die Grundbegriffe des Objekts und der Einheit der Erfahrung. Unser Verstand bildet durch gesetzmäßige Verknüpfung der Vorstellungen erst den Begriff des Objekts und der Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit ist der Inbegriff aller nach Gesetzen zusammenhängenden Dinge oder Erscheinungen. Zu dieser einen realen Erfahrungswelt gehört der wachende Mensch so gut wie der träumende. Denn auch die Traumvorstellungen sind ja nichts Wesenloses; auch sie sind Erlebnisse des Träumenden und in ihrer Weise real. Aber der Inhalt dieser Traumvorstellungen ist wesentlich verschieden von unseren realen Vorstellungen. Die geträumte Sonne ist eine Vorstellung, aber keine Wahrnehmung eines Dinges. Die Traumsonne beleuchtet und erwärmt nicht unsere Erde und sendet nicht Lichtstrahlen in unser Auge, wie die wahrgenommene Sonne. Die Traumwelt ist eine „eingebildete" Welt, ein seelischer Prozeß, den wir Außenstehende als solchen in das wirkliche Geschehen einreihen, der aber als geträumte Welt keine Welt ist, in der die Dinge eben selbst in realer Beziehung stehen und nicht nur als vorgestellte Dinge, als Vorstellungen, psychologisch sich beeinflussen. In der wirklichen Wahrnehmungswelt stehen die Dinge unter sich und mit dem wahrnehmenden Subjekt in realem, gesetzmäßigem Zusammenhang, in der Traumwelt fehlt dieser Zusammenhang. Der Weltuntergang als Traumbild ist kein realer Naturprozeß, der mit dem einheitlichen Geschehen der Wirklichkeit in Einklang stände und so zu der einen Erfahrung verschmölze. Dieser Begriff der einen objektiven Wirklichkeit gestattet auch mit Aristoteles zu sagen:

wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene.

Vgl. noch Kant: „Aus Wahrnehmungen kann nun entweder durch ein bloßes Spiel der Einbildung, oder auch vermittels der Erfahrung Erkenntnis der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerk der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritt der Urteilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich." (A. 376.) Ohne Wahrnehmung würden selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich sein. „In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide (— die Gegenstände der äußeren Anschauung und die Vorstellungen davon —) nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen." (Kr. 520.)

Schopenhauer wendet zwar ein: auch im Traume hängt alles einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde zusammen. Aber er verkennt hier, wie sonst, den kritischen Begriff der Wirklichkeit, der Natur, der Einheit der Erfahrung. Die „Dinge" im Traum hängen eben nicht so zusammen wie die Dinge der Wirklichkeit.

3.

Zuerst wird das in Abschnitt 2) und 1) Gesagte kurz wiederholt, sodann nochmals darauf aufmerksam gemacht, daß der kritische Begriff der Erscheinung allein die mathematische Erkenntnis a priori begreiflich macht. Die empirische Realität, welche aus der Idealität des Raumes und der Zeit fließt, „läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben

ebenso gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen". (Kr. 56.)

4.

Vgl. B. 69: „Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungen objektive (— absolute —) Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem man zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte."

Raum und Zeit sind nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern „Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis". (Kr. 59.)

5.

Vgl. die scharfen Worte Kr. 196: die reine mathematische Erkenntnis würde „gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen".

6.

Kant unterscheidet in der Kritik d. r. V. (352 f.) **drei Begriffe vom Schein.** Der empirische Schein, z. B. der optische, findet sich „bei dem empirischen Gebrauche sonst

richtiger Verstandesregeln" vor, durch ihn wird die Urteilskraft durch den Einfluß der Einbildung verleitet. „Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel." Der transscendentale Schein zeigt sich im Gebrauch von Grundsätzen, die uns zumuten, die Grenzpfähle der Kritik niederzureißen und uns im Gebiet jenseits aller möglichen Erfahrungen, jenseits der Erscheinungen, im Transscendenten anzusiedeln. Der logische Schein verschwindet und hört auf ein Schein zu sein, wenn man ihn durchschaut hat. „Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat(z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben)." Er ist eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

7.

Gerade die Popularphilosophen, wie Feder, sahen sich in ihrer Ohnmacht gegenüber dem Idealismus Berkeley's gezwungen, sich mit einem „**durchgängigen Schein**" als Wirklichkeit zu begnügen. So heißt es auch in der Göttinger Rezension am Schluß, wo die ganze Armseligkeit und Kraftlosigkeit des Denkens, die noch dazu mit einer philiströsen Selbstgefälligkeit und Aufgeblasenheit das Genie zu schulmeistern wagt, zutage tritt: wir müssen uns „an die stärkste und dauerhafteste Empfindung oder den stärksten und dauerhaftesten Schein, als an unsere äußerste Realität" halten! „Dies tut der gemeine Menschenverstand." Diese Empfindungsphilosophen brauchen freilich nicht zu denken; denn ihre Empfindungen sind schon ihr Aeußerstes, auch ihre „äußerste Realität"!

Auch Herbart, der trotz mancher guten Bemerkung doch nicht zum eigentlichen Verständnis des Kritizismus

vorgedrungen ist, glaubt mit dem Schreckwort von Schein und Täuschung etwas vorbringen zu können: „Gibt es besondere Augen und Ohren des Geistes wie des Leibes; kann das Erkenntnisvermögen auf verschiedenen Planeten verschiedene Einrichtungen haben; ist keine wesentliche Verbindung, keine allgemeine Gesetzmäßigkeit in der Bildung jedes Wissens, wer auch der Wissende sei: so wird alles subjektiv; und von Wahrheit läßt sich dann eigentlich nicht reden, sondern nur von gleichartiger Täuschung, die nicht viel mehr bedeutet, als was eine konventionelle Sittlichkeit und ein nationaler Glaube bedeuten können."[1])

So wenig unsere Augen und Ohren uns deshalb Empfindungen vortäuschen, weil wir diese Empfindungsweisen nicht als allein möglich und maßgebend ansehen können, so wenig, ja noch weniger, dürfen wir in unserer Erkenntnis eine Täuschung erblicken, weil wir auch die Formen des Anschauens und Denkens als unsere Auffassungsweise oder doch als Formen endlicher Wesen betrachten müssen. „Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet, nicht ursprünglich, mithin nicht intellektuelle Anschauung ist", welche niemals abhängigen Wesen zukommt. (B. 72.) Wir haben keine absolute Erkenntnis der Dinge an sich, keine „absolute Wahrheit". Aber dies Absolute geht uns auch gar nichts an. Wir haben den Begriff von Wahrheit und Täuschung. Wie unsere Erkenntnis etwa vom Standpunkt einer absoluten Erkenntnis beurteilt werden müßte, kann uns gleichgültig sein; auf jeden Fall nicht als „Täuschung", denn das ist eine menschliche Beurteilungskategorie. Wir sind zufrieden, daß unsere Anschauung zwar sinnlich, aber doch Anschauung der Dinge ist, daß unsere Erkenntnis be-

[1]) „Allgemeine Metaphysik."

grenzt, aber doch Erkenntnis der Wirklichkeit nach unseren Begriffen ist.

Auch Herbart (wie die meisten) hängt zu sehr „bloß am Buchstaben". Kant will aber aus dem Geist des Ganzen heraus beurteilt und verstanden werden. Vgl. Vorrede zu B.: „An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken (denn er kann nicht so gepanzert auftreten als der mathematische), indessen daß doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Uebersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind."

Freilich gegen den allzu kühnen, den Kritizismus allzu frei umdeutenden Fichte erklärte Kant später (1799), „daß die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu verstehen ist." —

Es wird nun nochmals der **kritische Idealismus** gegen die sonstigen idealistischen Systeme abgegrenzt.

In der 1. Auflage der Kr. (369) hatte Kant definiert: „Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealismus ist ein transscendentaler Realismus entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht." „Dieser

transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst, auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkt alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen."

Diesen **empirischen Idealismus** nahm Descartes zum Ausgangspunkt seines Philosophierens. An allem muß man zweifeln! Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und die ganzen Außendinge sind vielleicht nichts als ein täuschendes Spiel von Träumen, ja ich selbst will mich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen.[1]) So zieht denn Descartes alle hergebrachten Meinungen in den Wirbel dieses allgemeinen Zweifelns hinein, findet aber einen unerschütterlichen Halt, den archimedischen festen Punkt, allein in dem Selbstbewußtsein. Je mehr ich zweifle, um so stärker und gewisser werde ich dessen inne, daß ich zweifle, daß ich also bin. Cogito, ergo sum. Im Erleben von Bewußtseinprozessen, von Zweifeln, Fürchten, Bejahen, Verneinen, Denken werde ich meiner selbst inne.

Unmöglich ist es für Descartes, aus diesem Selbstbewußtsein heraus zu einer objektiven Welt zu kommen, wenn man unter Objektivem etwas an sich Seiendes versteht. Immer wird es zweifelhaft bleiben, ob unseren Vorstellungen nun eine Außenwelt entspricht. Aber dieser „skeptische Idealist" ist „sofern ein Wohltäter der menschlichen Vernunft, als er uns nötigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wohl aufzutun, und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wohlerworben in unseren Besitz aufzunehmen". (A. 377.) Der Nutzen dieser skeptischen idealistischen Einwürfe besteht eben darin, daß sie dazu treiben, die äußeren Gegen-

[1]) So in der meisterhaften Schrift: Meditationes de prima philosophia 1641.

stände nicht als Dinge an sich, deren wir dann nie gewiß würden, sondern als Erscheinungen anzusehen, deren Existenz im Raume auf Grundlage des transscendentalen Idealismus keine Schwierigkeiten macht.

Einen Idealismus, der das Dasein der Materie direkt leugnet, nennt Kant in der „Kritik" **dogmatisch**, und diese Charakterisierung würde auf Berkeley passen. Hier in den Prolegomenen wird Berkeley's Idealismus mystisch und schwärmerisch, ein Hirngespinst gescholten, weil er wirkliche Sachen (Dinge an sich) in bloße Vorstellungen verwandelt. Der empirische Idealismus, der zugleich ein versteckter Realismus ist und insofern „bloße Vorstellungen zu Sachen macht", träumt. Allein der „kritische Idealismus" hält die rechte Mittelstraße.

Der transscendentalen Hauptfrage zweiter Teil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§ 14, 1.

Was ist Natur? Das „Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist". Das ist die nüchterne, aber befreiende Anschauung, von der die moderne Wissenschaft getragen ist. Keine Mystik, keine Metaphysik einer Gott-Natur darf diesen wissenschaftlichen Begriff umnebeln. Dieser erste Satz ist das Thema unseres zweiten Teiles.

Aehnlich wie in § 9 wird nun weiter erwogen, daß es sich in unserer Erkenntnis nicht um Dinge an sich handeln kann.

Die alte Ontologie gab sich als Lehre vom Sein überhaupt aus. Diese dogmatische Anmaßung muß als nichtig aufgedeckt werden. Unsere Begriffe können nicht in den Bereich der Dinge an sich selbst hinübergreifen. Das, was bloß in uns ist, kann „die Beschaffenheit eines von unseren Vorstellungen verschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben sollte, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei." (A. 129.)

§ 14, 2.

Auch der Weg der Erfahrung führt uns nicht zur Natur der Dinge an sich selbst. Weshalb auch sollten Gesetze, welche uns die Erfahrung lehrt, den Dingen an sich außer dieser Erfahrung notwendig zukommen? Und diese Notwendig-

keit wäre den Gesetzen, die Gesetze des absoluten Seins ausdrücken sollen, doch wesentlich. Vor allem muß man hier aber auf jenes „unbegreiflich" des § 9 hinweisen, das in dem Hinüberwandern der Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich in unsern Verstand auftritt und eine solche Erkenntnis aposteriori als unmöglich erscheinen läßt. Wie soll uns das Objekt als Ding an sich bekannt werden? (So A. 129.)

§ 15.

Als „reine Naturwissenschaft" kann man die Mechanik bezeichnen, die wesentlich „Mathematik angewandt auf Erscheinungen" enthält. Den „philosophischen Teil der allgemeinen Naturwissenschaft" machen Gesetze aus, unter denen die Natur überhaupt steht, wie: die Substanz ist beharrlich, und alles, was geschieht, hat eine Ursache; wobei es denn hingestellt sein mag, inwiefern der erste Satz auch den Gegenstand der Psychologie betrifft.

§ 16.

Außer dem formalen gibt es einen materialen Naturbegriff: Natur „ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung" oder Natur ist ein Inbegriff von Erscheinungen (A. 114). Enthielt die formale Definition das Thema, so schließt diese materiale Begriffsbestimmung schon die Lösungsbedingung in sich: Gesetzmäßigkeit und Einheit der Natur, notwendiger Zusammenhang und Einheit der Erfahrung sind möglich, weil wir es nur mit Gegenständen der Erfahrung, den Erscheinungen, nicht mit Dingen an sich zu tun haben. Und da sich alle unsere Erkenntnis auf diese Erfahrungswelt bezieht, so können auch die allgemeinsten Grundsätze a priori gewissermaßen ihre Bestätigung in der Erfahrung finden.

§ 17, 1.

Der formale Begriff der Gesetzmäßigkeit erhält also jetzt den kritischen Zusatz Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung. Vgl. Nr. 263: „Unter Natur . . . verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen."

Wie ist es nun möglich, diese notwendige Gesetzmäßigkeit a priori zu erkennen? Diese Grundfrage kann nun auf die Gesetzmäßigkeit der Dinge oder der Erfahrung selbst gerichtet sein.

§ 17, 2.

Die Antwort auf die zweite Formulierung ist zugleich auch die Lösung der ersten Frage. „Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung.“ Oder in noch schärferer Fassung: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ (A. 111.)

Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne die apriorische Regel der Kausalität gibt es keine Erfahrung, oder: alles Geschehen in der Natur muß eine Ursache haben.

Diese ganzen Ausführungen sind eine Vorwegnahme des in den folgenden Paragraphen Gelehrten und daher noch nicht verständlich.

§ 17, 3.

Kant wählt die erstere Formel, d. h. die erste vom Schluß des Abschnitts 2, die letzte vom Schluß des Abschnitts 1. Er sucht die **Bedingungen der Erfahrung, der Erfahrungserkenntnis.** Die Frage nach der Natur der Dinge treibt leicht in die Klippen dogmatischen Denkens hinaus, der Erfahrungsbegriff gibt die richtige Leitung auf die Natur als Gegenstand der Erfahrung.

§ 17, 4.

Wir forschen also nach den Bedingungen der Erfahrung. Wir wollen aber nicht etwa Vorschriften zur methodischen Beobachtung der Natur, zur Sammlung von naturwissenschaftlichen Kenntnissen geben. Das kritische Streben hat ein ganz anderes Ziel. Der Naturforscher setzt den Begriff der Erfahrung, d. h. eine gesetzmäßige Natur schon voraus. Er sucht nun diese Gesetzmäßigkeit im einzelnen zu erkennen. Wir haben es mit dieser Voraussetzung,

ihrem Recht und ihrem Inhalt zu tun. Wir suchen also hier nicht nach Erfahrungen, sondern untersuchen den Begriff der Erfahrung; wir forschen nicht nach Gesetzen, sondern erforschen den Begriff der Gesetzmäßigkeit; wir wollen unser Wissen von der Natur nicht vermehren, aber den Begriff der Natur bestimmen und sichern; nicht auf Kenntnisse von Dingen, sondern auf den Begriff der Erkenntnis überhaupt ist unser Blick von der Warte der Erkenntnistheorie aus gerichtet.

§ 18 — § 22.

Das Problem der objektiven Gültigkeit.

§ 18 — § 22 gehören zusammen. Sie versuchen, in eigenartiger, faßlicher Weise das Problem der „Transscendentalen Deduktion" zu lösen. Sie sind das Hauptstück der Prolegomenen.

§ 18, 1.

Alle Erfahrungsurteile (synthetische Urteile a posteriori) müssen sich durch Berufung auf das in der Wahrnehmung Gegebene rechtfertigen. Aber diese Erfahrungsurteile, welche eine Erkenntnis der Wirklichkeit in Anspruch nehmen, erwachsen nicht von selbst aus den Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen müssen durch den Verstand beurteilt werden, um als Erfahrung gelten zu können. Das bloße Aussprechen dessen, was die Wahrnehmung darbietet, ist noch kein Erfahrungsurteil.

§ 18, 2.

Ein **Wahrnehmungsurteil ist nur subjektiv gültig.** Denn es beschränkt sich darauf, Wahrnehmungen, wie sie gerade stattfinden, in der Form eines Urteils aneinander zu reihen. So kann ich als Wahrnehmungsurteil zum Ausdruck bringen, daß ich jetzt nacheinander die Wahrnehmungsbilder Schreibtisch, Straße, Briefbote, Buch, Klingeln, Stimme des Briefträgers usw. erlebe. Diese Konstatierung von auftauchenden und verschwindenden Bildern sagt nichts über einen objektiven Zusammenhang zwischen ihnen aus,

sondern enthält in dieser Hinsicht ein chaotisches Durcheinander. Erst unser Denken, unser Verstand vermag durch ein Beurteilen der Wahrnehmungen den objektiven Sachverhalt zu erkennen. Indem ich Schreibtisch, Straße, Briefbote usw. als Objekte erkenne, sie einreihe in eine objektive Welt, die nach Gesetzen geordnet ist, kann ich ein Erfahrungsurteil fällen, wie: der Briefträger kommt zu mir, klingelt und bringt etwas. In diesem Urteil sind Begriffe wie Kausalzusammenhang das Entscheidende, da nur ein objektiver Zusammenhang von Ursache und Wirkung mir die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge, ein wirkliches Geschehen verbürgt. Das Klingeln ertönt nicht von selbst, sondern hat seine Ursache in dem zwar nicht von mir wahrgenommenen, aber als existierend gedachten Briefboten. Diese Begriffe der Existenz und der Ursache machen also das Urteil zu einem objektiv gültigen.

§ 18, 3.

Die **Erfahrungsurteile** sollen zuerst Wahrnehmungsurteile gewesen sein. Wir wollen auf dieses zeitliche Verhältnis keinen Wert legen, da uns diese Frage ins Gebiet der Psychologie, die sich mit dem Entstehen und Wachsen des Denkens beschäftigt, zu gehören scheint. Das „zuerst" und „hintennach" ist uns gleichgültig, uns interessiert der sachlich totale Unterschied der gegebenen Wahrnehmungsbilder und der im Urteil festgelegten Erfahrungserkenntnis. Und da tritt uns die Beziehung auf ein Objekt entgegen, die das subjektive Bild vom objektiven Ding, vom Gegenstand unterscheidet. Behaupte ich: dies Blatt ist grün, so ist es der Wille des Erkennens, daß hier etwas Objektives erkannt ist, daß hier „eine Beschaffenheit des Gegenstandes" ausgedrückt ist.

Daß ein Erfahrungsurteil „auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle", bedarf des selbstverständlichen Zusatzes vom Schluß des § 19 „unter denselben Umständen"! Das grüne Blatt kann morgen rot sein, es kann einem anderen schon jetzt rot erscheinen. Dann aber sind eben die Umstände (Beschaffenheit des

Blattes, der Beleuchtung, des Auges) andere. Unter absolut denselben Umständen muß auch absolut dasselbe Objektive stattfinden und der Erkenntnis zugänglich sein. Jedes Urteil ist an einen bestimmten Zeitmoment und an eine bestimmte Person gebunden. Der objektive Inhalt des Urteils aber, das, was das Urteil meint und will, ist als Wahrheit unabhängig von dieser zeitlich-persönlichen Einschränkung. Es gilt jederzeit, d. h. unzeitlich; es ist gültig für jedermann, d. h. von niemand abhängig.

Die Uebereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstande ist nicht in dogmatischem Sinne so zu verstehen, als ob es sich um eine Uebereinstimmung von Denken und Sein an sich handelt. Das Ding an sich ist nicht als Objekt gegeben, noch könnte sich unser Erkennen mit ihm decken, sondern Objekt ist immer nur die durch das Denken erzeugte Einheit des Gegenstandes der Erfahrung.

Wie sollen wir „Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten"? Doch wohl nicht anders, als daß wir es als objektiv gültig denken; indem wir es auf „die Einheit des Gegenstandes" beziehen. Das „notwendig allgemeingültig" ist über alle empirische Allgemeingültigkeit erhaben. Auch wenn wir statistisch feststellen könnten, daß alle Menschen zu allen Zeiten in irgend einem Urteil übereinstimmten, so wäre dieses Urteil noch gar nicht notwendig allgemeingültig im Sinne der Erkenntnistheorie. Und umgekehrt: wenn ein objektiv gültiges Urteil noch von keinem Menschen „gedacht" wäre, so würde es doch notwendige Allgemeingültigkeit besitzen.

§ 19, 1.

So sind objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit Wechselbegriffe.

Was ist nun das Objekt? Keineswegs ist das Objekt unmittelbar gegeben. Gegeben ist ein Mannigfaltiges in einer sinnlichen Anschauung; das Objekt ist erst durch eine Vereinigung dieser Wahrnehmungsfragmente zur Einheit der Anschauung möglich. Diese Zusammenfassung und Verknüpfung ist eine Leistung des Verstandes, der Einheit des

Bewußtseins. Apriorische Verstandesbegriffe (Kategorien) und Verstandesregeln sind die Bedingung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis. Vermittels ihrer ist allein der Gedanke des Objekts, die Beziehung auf die Einheit des Gegenstandes möglich. Der empirischen Anschauung eines Hauses liegt Verstandestätigkeit zugrunde, nämlich die Zusammenfassung und Vereinheitlichung des in der Wahrnehmung Gegebenen zum Wahrnehmungsgegenstande Haus. Das Objektive in einem empirischen Urteil wie „Wasser gefriert zu Eis" hat seinen Ursprung ebenfalls im Verstande. Denn nur, indem ich die wahrnehmbaren Zustände des Wassers (Flüssigkeit und Festigkeit) nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung in ein gesetzmäßiges Verhältnis einordne und so als Naturbegebenheit erkenne, habe ich in diesem als notwendig gedachten Zusammenhang der Wahrnehmungen eine Erfahrung von Allgemeingültigkeit und Objektivität vor mir. So beruht also das Objektive auf dem Denken.

Woher kommen nun die „gegebenen" Wahrnehmungen oder Vorstellungen? Sie werden unserer Sinnlichkeit vom Objekt an sich, vom Ding an sich gegeben, ist Kants Antwort. Sie sind bedingt durch das Verhältnis unserer Sinnlichkeit, unserer Rezeptivität zu den Dingen an sich. Diese Beziehung auf ein Objekt an sich ist der realistische Hintergrund, der hier nur schwach angedeutet ist, aber doch eine Grenze gegenüber einem einseitigen idealistischen Treiben unseres Denkens bildet.

§ 19, 2.

Wir betrachten die **Erläuterungsbeispiele.** Hier ist nun Kant mit seinem Wahrnehmungsurteil in einen verhängnisvollen Irrtum verfallen. Urteile, wie: das Zimmer ist warm, Zucker ist süß, Wermut widrig, sollen nicht vom Objekt gelten, sondern nur subjektive Wahrnehmungszustände ausdrücken. Ich darf die Wärme nicht dem Zimmer, die Süße nicht dem Zucker, das Widrige nicht dem Wermut objektiv beilegen? Dasselbe Zimmer kann und wird einem anderen kalt, derselbe Zucker möglicherweise

irgend einem nicht süß, derselbe Wermut nicht widrig vorkommen. Also sind diese Urteile, die etwas über Empfindungen (warm, süß) oder Gefühle (widrig) aussagen, doch nur subjektiv, für die Einzelperson gültig, nicht allgemeingültig und also auch nicht objektiv? Und für den einzelnen auch nur in diesem bestimmten Zeitmoment, denn dasselbe unveränderte Zimmer könnte mir nach einer Stunde kalt erscheinen.

Dennoch sind diese Urteile Erfahrungsurteile von objektiver Gültigkeit. Erkenne ich einem Gegenstande eine Empfindungseigenschaft zu, so habe ich damit einen objektiven Tatbestand festgestellt. Das Urteil: „Zucker ist süß" will eine Wahrheit aussagen, eine Gesetzmäßigkeit der Natur. Zucker hat die Eigenschaft der Süßigkeit, d. h. er bewirkt jetzt, wenn er mit meinen Geschmacksnerven in Berührung kommt, die Empfindung süß. Das ist ein Naturprozeß so gut wie jeder andere. Und auch für ihn gilt: „Was die Erfahrung unter **gewissen Umständen** mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren." Sind die Umstände andere, hat sich der Zucker oder mein Nervensystem oder meine Gemütsbeschaffenheit verändert, so werde ich auch eine andere Empfindung haben und den neuen Sachverhalt in einem anderen Urteil zum Ausdruck bringen. Das Urteil „wenn ich ins Zimmer trete, habe ich eine Wärmeempfindung" wäre ein Wahrnehmungsurteil, denn es konstatiert nichts als ein zeitliches Zusammentreffen zweier Wahrnehmungen und sagt keine objektive Verknüpfung derselben aus. Die Wärmeempfindung könnte ja auch eine rein subjektive Ursache, wie eine Gemütsbewegung, haben. Ganz anders ist das Erfahrungsurteil: das Zimmer ist warm.

Der Mißgriff Kants hängt zusammen mit der Lehre über die Empfindungen in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. Dort (S. 28, 29) will Kant die Subjektivität des Raumes von der der Empfindungen scharf unterschieden wissen. Mit Recht wird die Vorstellung des Raumes als „a priori objektiv" charakterisiert. Der Raum ist die formale Bedingung aller äußeren Erscheinungen; seine apriorische Ge-

setzlichkeit ist von objektiver Gültigkeit für alle äußeren Objekte; „alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen". Niemand kann aber a priori weder eine Vorstellung einer Farbe noch irgend eines Geschmacks haben; wir können von den Empfindungen nicht synthetische Sätze a priori wie von der Anschauung des Raumes herleiten, heißt es in der 2. Auflage, und weiter: „Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt." Denn Idealität hat zur Ergänzung: Bedingung a priori der Erscheinungen. Warum aber sollen die Farben „nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen", sein? Weshalb soll nicht der Wohlgeschmack des Weines dem Wein als objektive Bestimmung zugehören? In dem Sinne, wie wir es oben beim Zucker behauptet haben.[1]) Sehr richtig heißt es denn auch in B. 70 (Anmerkung): „Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe oder der Geruch!"

Klar lautet es in Kants „Logik": Ein Urteil aus bloßen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich als nur dadurch, daß ich meine Vorstellung als Wahrnehmung aussage: ich, der ich einen Turm wahrnehme, nehme an ihm[2]) die rote Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist rot. Denn dieses wäre nicht bloß ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurteil, d. i. ein empirisches Urteil, dadurch ich einen Begriff vom Objekt bekomme.

Gleichgültig für unsere Frage sollte es sein, welchem Seinsgebiete das Objekt angehört, ob der allen zugänglichen Außenwelt mit ihren mechanischen Prozessen oder dem Kreis unserer Empfindungen oder der allersubjektivsten

---

[1]) Daß für die mechanische Naturbetrachtung von Farbe, Geschmack usw. abgesehen und alles als Bewegungsprozeß aufgefaßt wird, ist eine ganz andere Sache.

[2]) Dieses „an ihm" sollte besser wegfallen.

Sphäre der Gefühlsvorgänge. Auch ein Urteil, welches einen Wahrnehmungsvorgang oder eine Empfindung selbst zum Objekte hat, würde objektiv gültig sein, trotzdem es seiner Natur nach von anderen nicht kontrollierbar wäre. Ein Urteil wie „ich empfinde süß" ist als Urteil eben mehr als der bloße Empfindungsprozeß; es hat eine Wahrheit zum Inhalt und spricht diese Wahrheit aus nach der Natur unseres Denkens; es ist ein Erfahrungsurteil, welches eine individuelle Wahrnehmung zum Gegenstande hat.[1]) Diese individuelle Färbung haftet hier dem Urteil notwendig an, ohne doch den objektiven Charakter zu schädigen. Anders ist's bei einem physikalischen Urteil, wie „Luft ist elastisch". Jede derartige Erkenntnis stützt sich ebenfalls auf Wahrnehmungen. Indem aber auf Grund dieser Wahrnehmungen ein objektiver Zusammenhang, eine Naturgesetzlichkeit in dem Erfahrungsurteil erkannt wird, verschwindet hier das Individuelle. Die Luft ist elastisch, ganz gleich, ob ich oder ein anderer dies wahrnimmt oder nicht. Luft ist jederzeit elastisch — unter denselben Umständen. Mit der Aenderung der Umstände ändert sich auch die Art der Gesetzlichkeit, und neue Wahrnehmungen treten auf. Einem Geiste, dem für uns unermeßliche Zeiträume in einen Augenblick zusammen schrumpfen würden, würde die Natur das Schauspiel eines ewigen Fließens, einer ununterbrochenen Wandelbarkeit darbieten. Was bliebe da noch von unseren Naturerkenntnissen, die auf Wahrnehmungen in unserer Zeitanschauung sich stützen, übrig? Würden wir noch von Gesetzen der Luft sprechen, wenn die Luft selbst nur eine der Wahrnehmung entgleitende Erscheinung

---

[1]) Es wäre vielleicht angebracht, die Bezeichnung Wahrnehmungsurteil in Wahrnehmungsaussage abzuändern und so Wahrnehmungsaussagen den Erfahrungsurteilen gegenüber zu stellen. Ob die Wahrnehmung nun eine äußere oder innere wäre, die Aussage bliebe von subjektiver Gültigkeit. Andererseits wäre das Erfahrungsurteil objektiv gültig, auch wenn es sich auf eine Empfindung oder auch eine innere Wahrnehmung bezöge.

wäre? Als wandelbar zeigen sich so die Gesetze der Natur, die Gesetzlichkeit aber bleibt.

§ 20, 1.

Unsere **Zergliederung der „Erfahrung“**, d. i. der Erfahrungserkenntnis ist keine psychologische Analyse des Erkenntnisvorganges, sondern eine transscendentale Feststellung der Erkenntnismöglichkeit, der Bedingungen des Erkennens überhaupt. „Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist: erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht.“ (Kr. 125.) Die Anschauung der Sinne liefert noch keinen Gegenstand; der Verstand erst in seinen Kategorien gibt den Begriff von einem Gegenstande, macht ihn als Objekt der Erfahrung möglich. Man vergleiche auch die ersten Sätze der Kr. (A. 1 f.): „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.“ Gewisse ursprüngliche Begriffe (Kategorien) und aus ihnen erzeugte Urteile verschaffen unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang und machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, als bloße Erfahrung (Wahrnehmung) lehrt. Das in der Wahrnehmung Gegebene gehört den Sinnen an. Aber die Synthesis, die Zusammenfassung dieses in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen zu einer einheitlichen anschaulichen Vorstellung, ist eine Handlung des Denkens und untersteht so den Kategorien. Die Einheit der Anschauung beruht also auf dem Verstande.

Diese Verstandestätigkeit bekundet sich in Urteilen. Das Urteil bringt Einheit in die Vorstellungen. Wertlos freilich ist jene subjektive zufällige Einheit, welche sich als bloße Verknüpfung oder Aneinanderreihung von Wahrnehmungen in „meinem Gemütszustande“ vollzieht. Diese rein äußerliche Verbindung von Wahrnehmungen würde „nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i.

weniger als ein Traum sein". (A. 112.) Das Erfahrungsurteil ist eine Verbindung der Wahrnehmungen „in einem Bewußtsein überhaupt", d. h. eine notwendige und allgemeingültige objektive Verbindung. Die Vorstellungen sollen bei Erfahrungsurteilen nicht im Zustand des subjektiven Wahrnehmens, sondern im Objekt verbunden sein. „Darauf zielt das Verhältniswörtchen **ist** in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden." (B. 141.) So unterscheiden sich die Urteile „der Körper ist schwer" als objektiv gültige Erkenntnis, und „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere" als bloß subjektiv gültige Aussage.

Vergl. zu unserem Abschnitt Refl. 983: „Die Vorstellung der Sinne, mit empirischem Bewußtsein verbunden, heißt Wahrnehmung. Wäre Erfahrung nichts weiter als eine Anhäufung von Wahrnehmungen, so würde in ihr nichts angetroffen werden, was nicht empirischen Ursprungs wäre. Allein das Bewußtsein der Wahrnehmungen bezieht alle Vorstellung nur auf uns selbst als Modifikationen unseres Zustandes; sie sind alsdann unter sich getrennt; und vornehmlich sind sie nicht Erkenntnisse von irgend einem Dinge und beziehen sich auf kein Objekt."

§ 20, 2 und 3.

Wie geht die **Verwandlung einer Wahrnehmung in Erfahrung** vor sich? Oder, um den Schein eines psychologischen Kunststücks zu vermeiden: auf welche Bedingungen gründet sich objektives Erkennen?

Als Wahrnehmung ist unserem Bewußtsein die Luft gegeben und ebenso die Elastizität, die Ausdehnbarkeit oder Spannung. Wenn ich Luft wahrnehme, nehme ich auch Elastizität wahr. Dieses Wahrnehmungsurteil spricht noch keine notwendige objektive Gesetzmäßigkeit aus. Die Einheit des Bewußtseins, von der solch Wahrnehmungsurteil getragen wird, ist eine subjektive, empirische, zufällige. Ein Erfahrungsurteil beruht auf der objektiven, transscendentalen, notwendigen Einheit des Bewußtseins. Dieses „Be-

wußtsein überhaupt", diese „objektive Einheit des Selbstbewußtseins", diese „transscendentale Einheit der Apperception" „macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen". (A. 107.) Diese Leistung vollzieht sich im Urteil. Im hypothetischen Satz „wenn Luft da ist, ist auch Elastizitätskraft da", wird (als Erfahrungsurteil) die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und die Elastizität unter den Begriff der Wirkung gebracht und so ein notwendiger Zusammenhang nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung behauptet: die Luft ist elastisch.

Wir betrachten nun das „leichter einzusehende **Beispiel" der Anmerkung** zu 3. Wir sehen, daß die Sonne einen Stein bescheint, und fühlen, daß der Stein warm wird. Diese Wahrnehmungen mögen noch so oft gemacht werden, dennoch ist damit noch nichts Objektives erkannt. Es wäre auch ebenso gut möglich, daß die Wahrnehmungen in umgekehrter Reihenfolge in mein Bewußtsein treten. „Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander empirisch bewußt sein könne, kommt auf Umstände oder empirische Bedingungen an. (B. 139.) Ich könnte also auch aussagen: wenn der Stein warm wird, scheint die Sonne. Bringe ich aber den Sonnenschein und die Erwärmung des Steins in einen Kausalzusammenhang, so habe ich das Gebiet des Subjektiven und Zufälligen verlassen und bin ins Reich des Objektiven und Notwendigen getreten. Die subjektive Wahrnehmung ist beiseite geschafft; die Sonne erwärmt den Stein, ist Ursache der Erwärmung, gleichgültig ob ich oder ein anderer es wahrnehme. Dieses Ursachverhältnis kann ich ja überhaupt nicht wahrnehmen, es kann nur gedacht werden. Aber dieses Denken ist von eigentümlicher Art; es geht nicht auf in einem psychologischen Prozeß meines empirischen Bewußtseins. Denn sonst bestünde die Kausalität ja nur im subjektiven Gedachtwerden und wäre gänzlich an dieses gebunden. Dieser Kausalzusammenhang ruht im „Bewußtsein überhaupt"; er ist objektiv, unabhängig

auch vom Denkakt als psychischem Vorgang. Indem ich mir diese Verknüpfung von Sonnenschein und Erwärmung zur Erkenntnis bringe, erweitert sich mein Bewußtsein gleichsam zu einem „Bewußtsein überhaupt", d. h. ich fälle ein Urteil, das den Bannkreis der Individualität überschreitet und zu einem allgemein gültigen und objektiven Urteil wird.

Die Urteile: die Sonne bescheint den Stein, der Stein wird warm, ja auch: die Sonne, der Stein ist da, sind für sich schon Erfahrungsurteile.

Ein Wahrnehmungsurteil, das sich nicht ohne weiteres in ein Erfahrungsurteil verwandeln ließe, wäre etwa: wenn ich aus dem Hause trete, öffnet sich drüben ein Fenster. Wenn ich diese Wahrnehmung auch täglich machte, so brauchte doch zwischen meinem Heraustreten und dem Oeffnen des Fensters kein kausaler Zusammenhang bestehen. Beides könnte unabhängig von einander vor sich gehen.

§ 20, 4.

Alle synthetischen, objektiv gültigen Urteile bestehen in dieser Durchdringung von anschaulichen und gedanklichen Elementen. Selbst die Axiome der Mathematik sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Das ist eine wichtige und notwendige Ergänzung der früheren Lehren über die Mathematik. Die Vorstellung eines bestimmten Raumes ist nicht so direkt in der Anschauung gegeben, sondern erst durch die Synthesis des Mannigfaltigen, durch die Zusammensetzung des Gleichartigen erzeugt. „Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkt alle Teile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Ebenso ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt." (Kr. 203.) Diese Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen wird aber im Begriff einer Größe gedacht. Also ist „Linie" nicht ohne diesen Begriff möglich.

§ 21.

Wir kommen nun zur systematischen Darlegung, die in den „Grundsätzen a priori der Möglichkeit aller Erfahrung“ gipfelt.

„Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann.“ (Kr. 94.) „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“ (Kr. 104.) So findet Kant aus der Tafel der Urteile die Tafel der Verstandesbegriffe, der „Urbegriffe“ und „Stammbegriffe“ des reinen Verstandes, „um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann“. (Kr. 106.)

Wir gehen auf strittige Einzelheiten nicht ein, sondern halten uns mit Kant an den Kern: „Die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.“ (§ 23—26.)

§ 21a, 1.

Die Transscendentalphilosophie untersucht nicht das Entstehen der Erfahrung, sondern will feststellen, was in ihr liegt, woraus sie besteht, was sie möglich macht. Es handelt sich um „die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein als ihrem Geburtsort aufsuchen, und dessen reinen Gebrauch analysieren“ (Kr. 90). Die Möglichkeit der Kategorien, d. h. ihre objektive Gültigkeit soll nachgewiesen werden. Die Geburtsfeststellung allein gibt noch kein Recht. Die transscendentale Deduktion erst muß zeigen, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können; während die empirische.

Deduktion „die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen." (Kr. 117.) „Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie — die Kategorien — angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration)." (Kr. 126.)

Man sieht, wie das a priori auch für die Begriffe nichts mit dem „Angeboren" zu tun haben soll. Kant erkennt hier Locke's Verdienst der Bekämpfung des Angeborenen völlig an. „Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. (Kr. 118.) Aber das kritische Problem liegt auf ganz anderem Felde: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens, ... nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Gültigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern." (Refl. 231.)

§ 21 a, 2.

In die Anschauung kommt Einheit durch den Verstand. Diese Handlung des Verstandes ist die logische Funktion der Urteile, durch welche Anschauungen zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht werden. So machen Verstandesbegriffe aus Wahrnehmungen Erfahrung.

§ 22.

Nochmals wird eine knappe Zusammenfassung der Grundgedanken gegeben und der Begriff der Erfahrung in dem bedeutsamen Satze festgelegt: „Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist.

Man vgl. Kr. B. 161: „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte

Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung."

Anmerkung zu § 22.

Wir betrachten nun die wichtige Anmerkung, die in nicht ganz klarer Weise einem bösen Mißverständnis vorbeugen will.

Die Erfahrung als Wahrnehmung gibt immer nur Zufälligkeit, nie Notwendigkeit. Sie zeigt, daß auf die Beleuchtung des Steines „jederzeit", d. h. so oft die Beobachtung stattfindet, Wärme folgt. Sie kann mich aber nicht lehren, daß „diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge". Diese Notwendigkeit liegt im „Erfolgen", sie ist in dem Erfahrungsurteile vermöge des Begriffs der Ursache enthalten. Dieses muß aber richtig verstanden werden. Auch im Erfahrungsurteil bleibt die von der Wahrnehmung herrührende Zufälligkeit und kann durch kein Kunststück des Denkens in Notwendigkeit verwandelt werden. Daß dieser Stein durch die Sonnenstrahlen erwärmt worden ist, ist ungewiß; vielleicht ist er durch Feuer warm geworden. Ja, ob Sonnenstrahlen überhaupt die Ursache der Wärme sind, ist Sache der empirischen Forschung. Und jede derartige Erfahrungserkenntnis, so sicher sie uns auch scheint, ist nicht absolut notwendig und kann durch weitere Beobachtung verbessert oder umgestoßen werden.

Und dennoch gibt es eine Notwendigkeit, die vom speziellen Irrtum nicht berührt wird, und dennoch ist das Erfahrungsurteil ganz und gar vom Wahrnehmungsurteil unterschieden. Unser Denken behauptet eine Notwendigkeit in dem Urteil „die Sonne erwärmt den Stein" insofern, als es hier Sonnenstrahlen und Erwärmung in einen notwendigen objektiven Zusammenhang bringt. Diese Behauptung mag zu Unrecht geschehen, es bleibt aber, daß die Erwärmung des Steines eine Ursache, daß der Sonnenschein eine Wirkung haben muß. Es bleibt vor allem, daß der Sinn unserer Erfahrungsurteile diese Notwendig-

keit beanspruchen muß, daß jede objektiv gültige Erkenntnis in dieser Leistung des Denkens, des Verstandes verankert ist.

Man vergl. die vorzüglichen Ausführungen in B. 142: Ein Urteil ist nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die notwendige Einheit derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung notwendig zueinander, sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zueinander, d. i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann."

Am Schluß weist Kant auf den Abschnitt der Kr. d. r. V. „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" hin. Die Frage ist: wie ist Subsumption der Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe, wie ist die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich? In der Wahrnehmung gegeben sind Sonnenschein und Steinerwärmung, die als Erscheinungen in einem Zeitverhältnis gegeneinander stehen. Nun wird durch die Kategorie der Ursache alles, was geschieht, in der Zeit, in der Zeitfolge bestimmt. So sind Kategorie und Zeitbestimmung miteinander verknüpft, und da die Zeit in jeder Erscheinung, in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist, so ist die Zeitbestimmung die vermittelnde Vorstellung zwischen Erscheinung und Kategorie. Zeitbestimmungen a priori nach Regeln sind die gesuchten Schemata, welche die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen vermitteln. Das Schema der Kausalität besteht „in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist".

Kritik einiger abweichender Auffassungen.

Unsere Erörterungen mußten etwas ausgesponnen werden, weil wir in diesen Lehren Kern und Stern der Kantischen Erkenntnistheorie vor uns haben. Diese letzten Paragraphen entsprechen der „Transscendentalen Deduktion", in welcher die objektive Gültigkeit des Erkennens dargetan und begreiflich gemacht werden soll. Von dieser Betrachtung, „die etwas tief angelegt ist," sagt Kant in der Einleitung zu A.: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstück der transscendentalen Analytik unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet."

Man ersieht, wie fern ein Denker wie Schopenhauer dem Kritizismus steht, wenn er sich wesentlich nur an die Lehre der Idealität von Raum und Zeit hält, der Lehre vom Verstand aber, besonders den tiefgründigen Darlegungen der 2. Auflage, verständnislos und ablehnend gegenübersteht.

Gewiß, Kants Betrachtungen sind nicht nur „etwas", wie die Bescheidenheit des Denkers meint, sondern sehr tief, abgrundtief angelegt. Und sicherlich hieße es etwas Unmögliches verlangen, hier nun überall volle Klarheit zu fordern. Auch in der leichteren Darstellung der Prolegomenen finden sich Dunkelheiten und Mängel. Eine ungeheure Arbeit menschlichen Denkens, ein bis dahin nicht gekannter Tiefsinn tritt eben hier zu Tage.

Paulsen bemerkt zwar abfällig:[1]) „Ich glaube nicht, daß ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können," und er verwirft „die verzweifelten Versuche der Prolegomena" (§ 20), aus

---

[1]) Einleitung in die Philosophie 14. A. S. 436.

„Wahrnehmungsurteilen" „Erfahrung" zu machen". Wir kommen auf Paulsen nachher bei seiner Verteidigung Hume's gegen Kant zurück.

Ein starkes Stück leistet sich Adickes:[1]) er legt einfach dem Gegensatz zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen, wie die Prolegomena ihn feststellen, gar keinen Wert bei. „Diese Unterscheidung widerspricht den Konsequenzen des Kantischen Systems durchaus und ist nach meiner Ansicht in der 2. Auflage der „Kritik" von Kant völlig bei Seite gelegt."

Diese Unterscheidung, die den Konsequenzen des Kantischen Systems widersprechen soll, enthält vielmehr den Kern der kritischen Erkenntnistheorie. Diese Unterscheidung, welche in der 2. Auflage völlig bei Seite gelegt sein soll, ist ja nach allem, was oben angeführt ist, nichts anderes als eine faßliche Wiedergabe der „Deduktion" der Kritik. Zum Ueberfluß schließt ja auch noch der vortreffliche § 19 (B.) mit einem Beispiel, das sich ganz mit den Prolegomenen deckt: nach den Gesetzen der Association „würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen." Der Name, die feierliche Benennung: Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile findet sich freilich hier nicht. Sollte man es aber für möglich halten, daß ein „Philosoph" sich an das Wort und nicht an die Sache hält?

In demselben Band der Kantstudien (S. 416 f.) stoßen wir auf eine Abhandlung Simmels: „Ueber den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile." Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein: „Man kann diesen Unterschied als das Zentralproblem behandeln, um die Darstellung aller Grundmotive der Vernunftkritik daran

---

[1]) Vaihingers Kant-Studien 1, S. 48.

anzuschließen. Denn mit ihm war der entscheidende Schritt über allen sensualistischen Empirismus hinaus geschehen."

Wir betrachten Simmels anregende Darlegungen, indem wir die entsprechenden Stellen in seinen Vorlesungen über Kant[1]) mit berücksichtigen. Wahrnehmungen sind Vorgänge, „die mit ihrem einmaligen und persönlichen Vorkommen schlechthin abgeschlossen sind". „Worin besteht denn der ungeheure Umschwung einer bloß subjektiven Sinnesempfindung in die Aussage über ein Objekt? Um gleich vorweg zu nehmen, was mir als die einzig widerspruchslose Lösung dieses schwierigen Kant-Problems erscheint: dem einzelnen Sinnesvorgang gegenüber besteht dieses Neue ausschließlich in der Garantie darüber, daß eben dieser Sinnesvorgang sich für mich und jeden anderen unter den gleichen Bedingungen jederzeit wiederholen wird." „Das Beispiel aus den Prol.: „Die Sonne erwärmt den Stein" enthält mit all seiner Objektivität, Anwendung der Kategorie, Notwendigkeit usw. doch kein Atom über sein subjektives Widerspiel hinaus: ich nehme wahr, daß der Stein, wenn die Sonne ihn bescheint, warm wird — außer der nunmehr gewonnenen Sicherheit, daß „ich jederzeit und daß jedermann" eben die gleiche Wahrnehmung machen werde."

Es müßte doch nun aber das Wesen dieser „Garantie", dieser „Sicherheit" näher untersucht werden. Wir stoßen damit auf die Begriffe Notwendigkeit und Objektivität, d. h. auf die Leistung der Kategorien. Nun meint Simmel, die Hinzufügung der Kategorie leiste nichts anderes als eben jene Sicherheit zu verbürgen. Durch die Kausalität werde die Wahrnehmung gleichsam nur in einen neuen, festeren Aggregatzustand übergeführt.

Mir scheint hiermit der objektivierende Charakter des Denkens nicht hinlänglich bezeichnet. Objektivität ist eben doch mehr als Allgemeingültigkeit, mindestens notwendige Allgemeingültigkeit. Die Objektivität greift eben hinaus

[1]) Simmel: „Kant" S. 28 f.

nicht nur über das einzelne Subjekt, sondern auch über die absolute Summe aller Subjekte. Objektivität ist mehr als der „bloße Name“ für jene Sicherheit der allgemeinen Geltung, wobei „jeder einzelne Fall auch weiterhin subjektiv bleibt“. Schon das einzelne Erfahrungsurteil ist nicht mehr „subjektiv“, insofern es vom „Bewußtsein überhaupt“ und nicht vom empirischen Bewußtsein getragen wird. So wenig das „Bewußtsein überhaupt“ eine Summe der individuellen Bewußtseinsprozesse ist, so wenig ist das Erfahrungsurteil die Summe von Wahrnehmungsurteilen. Simmel kommt freilich zu dem Ergebnis: das Erfahrungsurteil gehe über jede noch so große relative Summe von einzelnen Wahrnehmungsfolgen hinaus, „aber mehr als der absoluten Summe derselben äquivalent sein kann es nicht“. Dieser Begriff einer „absoluten Summe“, eines Integrals aller Wahrnehmungen, erhebt aber schon das einzelne Erfahrungsurteil über alles Subjektive. Eine absolute Summe ist ja keine gewöhnliche Summierung mehr, sondern eine Totalität, etwas Ganzes für sich. So gut der Aggregatzustand des Festen von dem des Flüssigen total verschieden ist und nicht eine Summe alles Flüssigen, so ist auch das Erfahrungsurteil gänzlich und wesentlich andersartig wie das Wahrnehmungsurteil. Das Gesetzmäßige ist mehr als Garantie des Allgemeingültigen, es ist ein Ausdruck des Objektiven. Auch die Erfahrung überhaupt, d. h. die Natur, ist nicht eine Summe einzelner gesetzmäßiger Dinge, sondern ein Inbegriff gesetzmäßiger Erscheinungen, ein gesetzmäßiger Zusammenhang eines Ganzen von Dingen. Dieser Begriff der einen Natur und der Einheit der Erfahrung enthält den neuen Begriff des Objektiven in sich, der mit dem Subjektiven und auch der Summe des Subjektiven nichts mehr zu tun hat. —

Glatt ablehnend der Kantischen Erkenntnistheorie gegenüber muß sich ein **moderner Empirismus** verhalten, der schließlich auf Berkeley's Wahrnehmungslehre zurückführt. Diesen Standpunkt vertritt vor allem Mach, und von ihm aus kritisiert H. Kleinpeter Kants

Theorie der Erfahrung.[1]) Die „ganze Leere der Deduktion" trete an dem von Kant selbst gewählten Beispiele augenscheinlich zu Tage. „Mit welchem Rechte kann ich auf Grund des Urteils „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm" das Urteil bilden: „Die Sonne erwärmt den Stein?" Enthält das zweite Urteil mehr wie das erste — wie Kant behauptet —, welches Recht haben wir dann es aufzustellen?" Es sei ganz merkwürdig, „wie Kant an der Frage nach dem Rechte des Hinzudenkens des Verstandesbegriffs so schlankweg vorbeigehen konnte, nachdem dieselbe doch von Hume so nachdrücklich als solche formuliert worden war".

Es scheint noch merkwürdiger, wie Kleinpeter an der Kritik d. r. V. „so schlankweg vorbeigehen" kann, da doch ihr Hauptinhalt dem Nachweis dieses Rechts gewidmet ist. Das Recht des Hinzudenkens, das ist das Recht des Denkens. Das ist das Recht, den subjektiven Wahrnehmungszustand und die objektive Erfahrung zu unterscheiden und so nicht in der „unmittelbaren Erfahrung" „die einzige Quelle unseres Wissens" zu sehen, sondern in Kants großer Entdeckung des synthetischen Charakters des Denkens die Grundlage der objektiven Erkenntnis zu erblicken. Es ist das Recht, in der Konstatierung einer Wahrnehmung schon ein Denken zu finden und so die „unmittelbare Erfahrung" ohne Denken als etwas sehr Gedankenloses hinzustellen. Wie unser Denken „auf Grund" von bestimmten Wahrnehmungen bestimmte Einzelerkenntnis gewinnt, das steht übrigens nicht zur Diskussion, weil es Sache der speziellen Erfahrungswissenschaft ist. Nicht Erkenntnisse, sondern der Begriff des Erkennens sollten untersucht werden.

Dieses Mißverständnis gibt Kleinpeter zu der erheiternden Bemerkung Anlaß: „Und so ist denn Kant von dem tragischen Geschick der meisten Philosophen ereilt

[1]) Kant-Studien VIII: „Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart," S. 258 ff.

worden; ein Kind vermag die Richtigkeit seiner Deduktionen einzusehen."[1]) Ist es nicht „tragischer", daß Erwachsene die Deduktionen so mißverstehen, daß sie durch folgenden Scherz die Erfahrungstheorie Kants zu beseitigen glauben: „Also frei nach Kant: Das Urteil „Wenn ein Hase über die Straße läuft, gibt es ein Unglück" ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit; nun gebe ich den Ursachbegriff hinzu, sage: „Das Laufen des Hasen über die Straße bringt Unglück" und flugs ist ein notwendiger und allgemein gültiger Satz da?" Da muß wohl Herrn Kleinpeter, ehe er dies schrieb, ein Hase über den Weg gelaufen sein. Man könnte auch das Urteil bilden: Wenn ein Kind, und sei es noch so groß, Kant kritisiert, so gibt es ein Unglück. Ich denke aber diesen Satz „flugs" als Erfahrungsurteil.

§ 23, 1.

Der Verstand ist „nicht allein das Vermögen der Regeln" „in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln stehet, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte". (Kr. 197.) Grundsätze a priori aber führen diesen Namen, „weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind". (Kr. 188.)

§ 23, 2.

Wir haben in den §§ 18—22 erkannt, daß synthetische Urteile a priori wie das Kausalgesetz Bedingungen der Erfahrung, also zugleich „allgemeine Gesetze der Natur" sind; denn „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (Kr. 197), d. i. der Natur als des Inbegriffs der Gegenstände der Erfahrung.

---

[1]) Renners „Philosophische Wochenschrift", 1907, Band 6, Nr. 1.

Die zweite Frage der Prolegomener ist nun beantwortet. Aber die allgemeine Lösung in der transscendentalen Deduktion der Kr. d. r. V. und den entsprechenden §§ 18—22 der Prolegomenen muß sich nun entfalten und bewähren in dem **System der Grundsätze**, die sozusagen das reale Ziel all unseres bisherigen Nachdenkens waren: nämlich festen Grund unter die Füße der Naturwissenschaft zu bekommen.

§ 24.

Der erste Grundsatz lautet: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach e x t e n s i v e Größen. Dieser Grundsatz ist zwar das Prinzip der Axiome der Anschauung, aber selbst keine Anschauung, sondern ein Grundsatz des reinen Verstandes, denn er enthält den Begriff der Größe, d. h. der Zusammenfassung eines mannigfaltigen Gleichartigen. Es ist nicht so, daß die Axiome der Geometrie blindlings der reinen Anschauung entnommen werden. Auch die reine Anschauung ist blind und wird erst sehend durch das Denken. Schon das Ziehen einer geraden Linie in Gedanken ist nur durch Synthesis, durch Denktätigkeit, die diese bestimmte Linie erzeugt, möglich. — Wir haben uns auf diese grundlegenden Betrachtungen schon früher gestützt (vgl. die Zitate S. 109 u. 176). — Eine „zweite Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft" haben wir in dem Grundsatze in betreff der „Anticipationen der Wahrnehmung": In allen Erscheinungen hat die Empfindung i n t e n s i v e Größe, d. i. einen Grad.

Empfindungen sind ihrer Qualität nach (welche Farbe, welcher Ton usw.) nur in der Erfahrung, empirisch, a posteriori gegeben. Dennoch können wir auch in betreff der Empfindungen etwas a priori ausmachen: die Eigenschaft, daß sie einen Grad haben, eine intensive Größe, welche kontinuierlich wachsen und abnehmen kann, kann a priori erkannt werden, in dieser Hinsicht sind wir imstande, der Erfahrung vorzugreifen, sie zu antizipieren. Alle Erscheinungen also, sowohl extensiv wie intensiv betrachtet, sind kontinuierliche Größen: folglich kann die

Mathematik, vor allem mit ihrem Werkzeug des Unendlich-Kleinen, hier einsetzen.

§ 25, 1.

Kant nennt daher die ersten beiden Grundsätze mathematische; sie beziehen sich auf die Anschauung, während die nun folgenden dynamischen auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt gehen und als Naturgesetze gelten wollen. (Vgl. zum Uebrigen § 26, 4.)

§ 25, 2.

Es gibt nun noch Grundsätze, welche nicht direkt von Dingen und ihrer Erkenntnis handeln, nicht objektiv synthetisch sind, sondern das Verhältnis der Objekte zur Erfahrung, zum Verstande und seinem empirischen Gebrauch festlegen. Diese für die Naturforschung grundlegenden Sätze lauten:

„1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig."

§ 26, 1.

Jene **Tafel der allgemeinen Grundsätze** der Naturwissenschaft enthält die synthetischen Urteile a priori in systematischer Vollkommenheit. Wichtiger als diese Freude an systematischer Abrundung ist der Gegensatz der dogmatischen und kritischen Methode.

§ 26, 2.

In synthetischen Urteilen a priori setze ich zwei Begriffe in ein Verhältnis, das nicht auf Identität oder Widerspruchslosigkeit beruht, so daß dem Urteil an sich selbst weder die Wahrheit noch der Irrtum angesehen werden kann. (Kr. 194.) Worauf beruht denn nun die Wahrheit, d. i. die objektive Gültigkeit solcher Urteile, der Grundsätze?

Logische Widerspruchslosigkeit, logische Möglichkeit (Denkbarkeit), logische Wahrheit verbürgt noch keine reale Möglichkeit, keine „transscendentale" Wahrheit, d. h. objektive Gültigkeit, keine Möglichkeit der Gegenstände. Auch die mathematischen Begriffe sollten ja erst dadurch ihren wahren Erkenntniswert erhalten, daß sie sich auf mögliche Erfahrung, d. h. auf die Möglichkeit der Erfahrung bezogen, d. h., daß sie sich als apriorische, formale Bedingungen der Erfahrung, formale Bedingungen der Gegenstände in der Erfahrung erweisen. Die Gegenstände der Erfahrung unterliegen dem Begriff der Größe, der Ursache usw., nicht aber „Dinge an sich selbst", die von unserm Anschauen und Denken unabhängig sind.

Allgemein gilt der einschränkende Satz: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt." (Kr. 195.) Was bedeutet hier: **Möglichkeit der Erfahrung?** Nicht natürlich: Möglichkeit der Erfahrbarkeit, Wahrnehmbarkeit. Denn das a priori ist nicht durch Wahrnehmung gegeben. Vielmehr steht dieser kritische Begriff der Erfahrung in schärfstem Gegensatz zu dem empirischen, psychologischen Begriff der Wahrnehmung. Unser Satz behauptet: Erkenntnisse a priori besitzen objektive Gültigkeit, weil sie erst die Erfahrung überhaupt ermöglichen, weil sie a priori der Erfahrung als „allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen" zum Grunde liegen. Eine Erkenntnis a priori hat „nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist". (Kr. 196.) Das Kausalgesetz stammt nicht aus der Erfahrung, ist unabhängig von aller Erfahrung (Wahrnehmung), begründet vielmehr die Erfahrung. Damit ist denn auch eine Beziehung der apriorischen Gesetze und Begriffe zu den Wahrnehmungen hergestellt: diese apriorischen Formen drücken die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori aus. Und so ist auch der Irrtum des Empirismus bezüglich der Ableitung des Substanz- und Kausalgesetzes erklärlich: „Es geht aber hiermit

so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zustande brachten." (Kr. 241.) Das empirische Bewußtsein ist durch das transscendentale bedingt.

§ 26, 3.

Wir haben hier eine weitere Ausführung von § 24. Die Grundsätze werden nicht direkt auf Erscheinungen, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, d. i. auf objektiv- und allgemeingültige Sätze „bezogen",[1]) das soll heißen: werden nicht unmittelbar als von den Einzelerscheinungen geltend bewiesen, sondern in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Möglichkeit der Erfahrung, für allgemeingültige objektive Erkenntnis erwiesen. So erhärtet der erste Grundsatz seinen transscendentalen (Erfahrung, objektive Erkenntnis bedingenden) Charakter, insofern der Begriff der Größe, als das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung, die Vorstellung eines Objekts erst möglich macht. Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen, weil selbst die Wahrnehmung eines Objekts als Erscheinung nur durch die im Begriff der Größe gedachte einheitliche Zusammenfassung möglich ist. Alle Erscheinungen sind aber nicht nur extensive, sondern auch intensive kontinuierliche Größen. Und dieser Begriff der intensiven Größe ist ebenfalls ein Erkenntnismittel von objektivierender Bedeutung, ein reiner Grundbegriff aller möglichen Erfahrung. „Was Gegenstand sein will, muß als Größe konstruierbar sein." (Cohen.) Dieser Begriff des kontinuierlichen Wachsens und Abnehmens, der fließenden Größe schließt den mathematischen Begriff des Unendlichen in sich, auf dem die Anwendung der Mathematik auf die Wissenschaft, wie sie in der Mechanik

---

[1]) Unter diesem transscendentalen Gesichtspunkt erörtert auch die beiden ersten Grundsätze kritisch Cohen in „Kants Theorie der Erfahrung".

vorliegt, beruht. Die Grundbegriffe der Physik, Bewegung, Geschwindigkeit u. a. und ihre sinnliche Anschauung werden durch ihn erzeugt. —

In der Anmerkung muß es nach Riehl heißen: Gerade sind also „Größen".

§ 26, 4.

Die eben besprochenen Grundsätze gingen auf Erscheinungen (ihrer bloßen Möglichkeit nach) und lehrten, wie diese „nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten"; sie bestimmten die Erscheinungen als Größe. (Kr. 221.) Die nun folgenden Grundsätze „haben das Besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloß das Dasein und ihr Verhältnis untereinander in Ansehung dieses ihres Daseins erwägen". (Kr. 220.) Das Dasein der Erscheinungen selbst kann natürlich nicht a priori erkannt werden, aber das Dasein der Erscheinungen in der Zeit muß unter gewisse Regeln gebracht werden, damit aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung wird. Denn „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich". (B. 219.) Die drei modi der Zeit: Beharrlichkeit, Folge, Zugleichsein erfordern **drei Grundsätze, drei Analogien (Regeln) der Erfahrung.**

Der **erste „Grundsatz** der Beharrlichkeit der Substanz" lautet (B. 224): „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Den „Beweis" (d. h. Nachweis der objektiven Gültigkeit) dieses apriorischen Satzes gibt Kant so: unsere Wahrnehmungen folgen aufeinander, sind also wechselnd. Ueber das objektive Zugleichsein oder Folgen ist damit noch nichts ausgemacht. Dazu brauchen wir etwas Bleibendes und Beharrliches, an welchem die objektive Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Zeit selbst kann nun nicht wahrgenommen werden, auch wechselt sie selbst nicht und hat selbst keine Folge, denn in welcher anderen Zeit sollte diese Folge **möglich** sein? Vielmehr: ohne dieses Beharrliche an den

Erscheinungen, das Dasein zu aller Zeit, gibt es kein Zeitverhältnis. Also ist dieses Beharrliche Bedingung der objektiven Erkenntnis, der Erfahrung. Würden wir ein Entstehen aus dem Nichts und ein Vergehen ins Nichts annehmen, so würde die Einheit der Zeit und damit die Einheit der Erfahrung unmöglich sein; es würden dann die Erscheinungen sich auf zweierlei Zeiten beziehen, „in denen nebeneinander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen."

Der **zweite Grundsatz** hat in A. die Fassung: „Alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt", in B.: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung." Der Beweis[1]) geht wiederum aus von der Unterscheidung der subjektiven bloßen Wahrnehmung und des objektiven Sachverhaltes der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen folgen im Bewußtsein aufeinander; durch die bloße Wahrnehmung bleibt aber das objektive Verhältnis der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Diese objektive Folge, diese objektive Ordnung der Wahrnehmungen, dieses Vorkommen der Ereignisse in dieser bestimmten Zeitordnung, an dieser bestimmten Stelle der Zeit kann auch nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, denn diese Zeit an sich selbst ist kein Gegenstand der Wahrnehmung. Was die Wahrnehmung nicht leisten kann, vollzieht das Denken. Damit das Verhältnis zwischen zwei aufeinander folgenden Erscheinungen als ein objektives, bestimmtes erkannt werde, muß es so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welche von beiden vorher, welche nachher, nicht aber umgekehrt, gesetzt werden muß. Der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung bringt diese Notwendigkeit in die Folge der Erscheinungen, indem durch diese Regel der Kausalität das

[1]) Man vergleiche die früheren Ausführungen zu § 18—22.

Dasein der Erscheinungen in der Zeit in eine allgemeine, objektive Gesetzmäßigkeit gestellt ist. So erstreckt sich dieser Satz der Kausalität denn auch auf alle Erscheinungen, Ereignisse und Veränderungen und gilt von allen Gegenständen der Erfahrung, unter der Bedingung der Aufeinanderfolge, weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist. Allein dieser strenge, über alle Wahrnehmung erhabene Begriff der Naturgesetzlichkeit schließt jedes Wunder, jede Schöpfung von der Erscheinungswelt aus, indem allein schon die Möglichkeit solcher übernatürlichen Ursachen die Einheit der Erfahrung aufheben würde.

Die **dritte Analogie** ist der Grundsatz der Gemeinschaft: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." Alle Wahrnehmungen folgen im Subjekte aufeinander. Diese Sukzession besagt noch nichts über das objektive Verhalten der Dinge. Soll das Zugleichsein von Objekten erkannt werden, so muß die Voraussetzung einer Wechselwirkung der Dinge zu grunde gelegt sein. Wären zwei Dinge gänzlich isoliert, so führte kein Weg vom Dasein des einen auf das Dasein des anderen, und es ließe sich nichts über ihr objektives Zugleichsein oder Folgen ausmachen. „Ohne Gemeinschaft (— Wechselwirkung —) ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der anderen abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen oder im Zeitverhältnisse stehen könnte." (Kr. 261.)

Die Einheit der Erfahrung, d. i. die Einheit der Natur wäre gesprengt, Erfahrung und Natur unmöglich ohne die objektive Gültigkeit dieser „transscendentalen Naturgesetze". Der Verstand ist aber durch seine „Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden" (B. 127), und in der Einheit des Verstandes, des transscendentalen Bewußtseins, die sich in den Grundsätzen als objektiv gültiges Denken bezeugt,

ist die Einheit der Erfahrung, der Natur, des gesetzmäßigen Ganzen gegründet. —

Der **Verstand** also soll in seinen Begriffen und Grundsätzen der „**Urheber**" **der Erfahrung** sein. Wird damit nicht die Erfahrung zu einem rein subjektiven, von Willkür abhängenden Gedankenprozeß verflüchtigt? Und hat nicht **Herbart** recht: man mag die Kategorien „als im Gemüt liegende Bedingungen der Erfahrungen ansehen: damit erklärt sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung"?

Sicherlich liegt es nicht in unserem individuellen Belieben, Wahrnehmungen in willkürlicher Reihenfolge verbunden zu denken, sondern wir folgen hier einem Zwange, falls wir ein Objektives erkennen wollen. Die „transscendentale" Methode erhebt nicht den Anspruch, eine Anweisung zum wirklichen Erkennen von Einzeldingen der Natur zu liefern, sondern will den Charakter der Erkenntnis überhaupt festlegen. Kant selbst ist der Meinung, daß „die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht", ist. (Kr. 249.) Er zeigt, daß die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen fest bestimmt sein kann, wenn wir z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben sehen. Die Wahrnehmung des Schiffes an einer Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb des Stromes, nicht aber umgekehrt. In der Wahrnehmung der Teile eines Hauses dagegen kann ich meine Augen von der Spitze zum Boden, von rechts nach links, aber ebensogut in umgekehrter Reihenfolge schweifen lassen.

Aber nicht die Kausalerkenntnis im einzelnen, die wesentlich empirisch bedingt ist, sondern die Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt steht zur Frage. Und da gilt es: ohne den Grundsatz der Kausalität ist kein objektives Geschehen, keine objektive, allgemeine, für jede Zeit gültige Aufeinanderfolge möglich. Der „Verstand" (oder gar das „Gemüt") ist kein individuelles Ding, das nun den anderen Dingen seine Begriffe aufnötigt, sie mögen

wollen oder nicht, sondern als „Bewußtsein überhaupt“ das notwendige, allgemeingültige, objektive Denken. Ein falscher Realismus stellt erkenntnistheoretisch Verstand und Welt der Dinge, subjektives Denken und objektives Geschehen als eine Zweiheit gegenüber. Das sogenannte Subjektive hat sich uns als Bedingung des Objektiven enthüllt. Der Verstand macht die Vorstellung eines Objekts erst möglich. Für die Naturforschung ist eine reale, gesetzmäßige, objektive Welt als Gegenstand der Forschung gegeben; die Erkenntnistheorie stellt sich die Aufgabe, ganz allgemein Realität, Gesetzmäßigkeit, Objektivität in ihren letzten Bedingungen zu prüfen und zu begründen. Und so kann man „sagen, daß Kant für die wissenschaftliche Empirie die erkenntnistheoretische Rechtfertigung geliefert hat“.[1])

§ 27.

Kant gibt Hume darin recht, daß ein dogmatischer Beweis rein aus Begriffen (und für Dinge an sich) unmöglich ist, weil die Grundsätze synthetischen, nicht analytischen Charakter besitzen. Hume mußte die Behauptung einer objektiven Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit wegen ihrer Unbegreiflichkeit und Unbeweisbarkeit ablehnen und so aus dem subjektiven Prinzip der Gewohnheit den Glauben an die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens ableiten.

Hume hatte in seinem Erstlingswerk „Abhandlung über die menschliche Natur“ (1740) auch den metaphysischen Substanzbegriff kritisch zersetzt und ihn als Gewohnheitsbegriff erklärt; es gibt eben nichts als ein in der Wahrnehmung gegebenes Zusammenbestehen von sinnlichen Vorstellungen. —

---

[1]) E. König „Die Entwicklung des Kausalproblems“. In einem soeben erschienenen Werke: „Kant und die Naturwissenschaft“ entwickelt König die Bedeutung der kritischen Philosophie für die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart.

Dieses bedeutende Jugendwerk Humes kannte Kant nicht.[1])

§ 28.

Die Begriffe und Grundsätze gelten nicht für Dinge an sich, sondern für Dinge als Gegenstände der Erfahrung. Wie sollte auch ein „Gegenstand an sich selbst" etwas mit unseren Begriffen zu tun haben? Aber die Grundsätze enthalten auch nichts, was direkt in den Erscheinungen als Erscheinungen, d. i. Wahrnehmungen liegt; denn es sind Grundsätze des Verstandes. Alle Erscheinungen sind ihnen jedoch untergeordnet, insofern Wahrnehmung nicht gleich Erfahrung ist, Erfahrung nicht eine „bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen", (§ 27) sondern „synthetische Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt" (§ 29), d. i. notwendige objektive Gesetzmäßigkeit darstellt. — Eine eingehendere Darlegung gibt der folgende Paragraph.

§ 29.

Nochmals wird der Kausalbegriff, dieses „Kreuz der Metaphysiker", Hume's „problematischer Begriff" betrachtet. Und wiederum wird das frühere Beispiel herangezogen. Bei solchem **Einzelbeispiel** fließen wieder apriorische und empirische Elemente zusammen. Die Logik gibt uns a priori das hypothetische Urteil: wenn A ist, ist B, in welchem Satze das Verhältnis von Grund und Folge zum Ausdruck kommt. Empirisch gegeben ist die Beobachtung der beständigen (besser öfteren, bisher regelmäßigen) Aufeinanderfolge von Sonnenschein und allmählicher Erwärmung eines Steins. Diese Beobachtung wird in einem Wahrnehmungsurteil wiedergegeben, welches das subjektiv Wahrgenommene zusammenfaßt. Soll aber das Urteil eine objektive Er-

---

[1]) Es wurde erst 1790 übersetzt. Daß Kant nicht englisch verstand, scheint mir aus zwei Briefen von Kraus an Kant (Akademie-Ausgabe 134 und 162) hervorzugehen, in denen Kraus von Uebersetzungen aus dem Englischen ins Deutsche spricht, die er für Kant besorgt hat.

kenntnis beanspruchen, so muß die empirische Regel der zeitlichen Aufeinanderfolge sich zu einem Gesetz umwandeln, sich der allgemeinen apriorischen Regel der Kausalität unterordnen. Die Sonne ist durch ihr Licht Ursache der Wärme. A geht nicht nur B voraus, wie die bisherigen Wahrnehmungen uns belehren, sondern A ist so beschaffen, daß B folgen m u ß. Die Wirkung folgt nicht nur der Ursache, sondern erfolgt notwendig aus ihr. Aus subjektiven Verknüpfungen der Wahrnehmungen ist eine Erfahrungserkenntnis von objektiver Bedeutung geworden. So ist die „Möglichkeit" (Begreiflichkeit der objektiven Gültigkeit) des Begriffs Ursache in der Ermöglichung einer objektivgültigen Erkenntnis aufgezeigt. —

Ist nun **Hume's Zweifel** wirklich „aus dem Grunde„ gehoben? (§ 27.) Ist nicht vielmehr „ein Zusammenhang der Erscheinungen in Raum und Zeit denkbar, logisch denkbar, der keine Gesetzmäßigkeit zeigte"?[1]) Ist es nicht vorstellbar, „daß z. B. in irgend einer von den vielen Fixsternregionen, in welche die Astronomie gegenwärtig das Weltall einteilt, die Ereignisse einander nach Ungefähr, ohne irgend ein festes Gesetz folgen mögen", daß ein Chaos eintreten könne?[2]) Gewiß, das Kausalgesetz ist kein logischer Satz in dem Sinne, daß er auf dem Satz des Widerspruchs beruht, daß sein Gegenteil sich nicht „denken" ließe.[3]) Er ist ein synthetischer, kein analytischer Satz. Aber auch er hat seine Notwendigkeit und ist der Willkür des subjektiven Denkens entzogen. Was sind denn Erscheinungen und ihr Zusammenhang, jene Fixsternregionen? Etwa absolute metaphysische Wesenheiten, Dinge an sich? Dann freilich ließe sich alles Mögliche von ihnen vorstellen, da es ja ein gänzlich leeres, sinnloses Vorstellen wäre; das Kausal-

---

[1]) P a u l s e n: K a n t.

[2]) M i l l Logik II, Kapitel 21.

[3]) „Können wir eine Erfahrung nicht d e n k e n, **nicht** d e n k e n, daß etwas geschehen sei, ohne eine **Ursache dabei** zu denken oder vorauszusetzen?" F e d e r. (**Ueber Raum und** Kausalität. Prüfung der Kantischen Philosophie, 1787).

gesetz schwebte dann in der Luft. Aber darauf ist ja das kritische Bemühen Kants gerichtet, diesen **absoluten Realismus** als dogmatisch abzuweisen. Die Erscheinungen sind nicht Dinge an sich, die nun ihr blindes Spiel treiben. Auch er stellt sich als Problem hin: „es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre". (Kr. 123.) Aber in der weiteren Untersuchung stellt sich dann die Unhaltbarkeit dieser Annahme heraus. Schon die Wahrnehmung als einheitliche Anschauung (eines Hauses etwa), als Erscheinung ist nur durch Einheitsfunktionen des Verstandes möglich. Alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, untersteht den Kategorien, also auch die Erfahrung als Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen. Ohne dieses synthetische Denken kein Objektgedanke. Die „subjektiven" Bedingungen des Denkens sind aber „zugleich objektiv gültig, indem sie die Gründe sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen". (A. 125.) Jenes Denken eines Chaos ist selbst ein Gedankenchaos. Ich kann nicht denken, daß die Natur ein Chaos ist, insofern ich nicht sinnlos phantasieren, sondern wissenschaftlich denken will. (Vgl. noch die Ausführungen zu § 36, 8.) —

Helmholtz hatte früher bemerkt, „daß der Satz: keine Wirkung ohne Ursache ein vor aller Erfahrung gegebenes Gesetz unseres Denkens sei"; später jedoch entfernte er sich von den Anschauungen Kants und näherte sich Hume und Mill.[1]) Da ist das Kausalgesetz oder die vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit der Natur nur noch eine „Hypothese", freilich von der Art, daß sie die Voraussetzung

---

[1]) Vgl. Riehl: Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant (Kant-Studien IX).

der Gültigkeit aller anderen Naturgesetze ist. Treffend aber sagt er auch da noch: „Denken heißt, die Gesetzmäßigkeit suchen, urteilen heißt, sie gefunden haben. Ohne Kausalgesetz also kein Denken. Kein Denken ohne Anerkennung des Kausalgesetzes ist also eine Tautologie; es fragt sich, ob wir zum Denken berechtigt sind." „Dies eben war die Frage der Kritik der reinen Vernunft." (Riehl.) —

Der Gegensatz zwischen Kant und Hume besteht übrigens nicht darin, ob das Kausalgesetz ganz allgemein gilt oder nur mehr oder minder wahrscheinlich ist, ob es in dieser Hinsicht neben den anderen Naturgesetzen oder etwas höher rangiert, sondern in dem Problem der Naturgesetzmäßigkeit, des kausalen Geschehens überhaupt. Sind Wahrnehmungen allein Ausschlag gebend, so kommt alles auf subjektive Assoziation heraus, die Erkenntnis, das Voraussehen von Naturvorgängen erscheint als unerklärlicher, glücklicher Zufall; der Begriff von Natur, objektiver Gesetzmäßigkeit ist dann eine völlig leere Einbildung — oder die dogmatische Annahme einer an sich seienden, absoluten rätselhaften Macht, wie sie sich auch bei Hume im Hintergrund seiner Gedanken findet.

§ 30.

§§ 30—34 gehören zusammen; in ihnen wird das **Verhältnis von Erscheinung, Ding an sich und Kategorien** genauer bestimmt. Wir wollen auf diese Dinge im Anschluß an § 34 ausführlicher eingehen.

§ 30, 1–3.

Die Kategorien haben ganz und gar keine Bedeutung für Dinge an sich; die Grundsätze, über den Erfahrungsgebrauch hinaus angewandt, sind „willkürliche Verbindungen". Denn die „Möglichkeit" (d. i. objektive Gültigkeit) von Kategorien und Grundsätzen in bezug auf Dinge an sich ist nicht einzusehen, natürlich auch nicht durch Beispiele zu bestätigen oder verständlich zu machen, da Dinge an sich niemals in der Erfahrung vorkommen. Die kritische

Methode sichert die Erkenntnis gegen die Bedenken des Skeptizismus, indem sie zugleich die Anmaßungen des Dogmatismus zurückweist. —

Zu dem schönen Gleichnis aus der Lesekunst vgl. Nr. 370: „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können." Die Vernunft fordert auch bei Kant Realitäten, die über die Gegenstände der Erfahrung hinausgehen, freilich aber theoretischer, spekulativer Erkenntnis unzugänglich sind. Doch auch Plato, der erhabene Philosoph, „fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist". Den Ideen als Urbilder der Dinge selbst stellt Kant freilich die Kategorien bloß als „Schlüssel zu möglichen Erfahrungen "entgegen.

§ 31, 1—2.

Ein kräftiger Hieb **gegen die seichten Popularphilosophen,** die Adepten[1]) der gesunden Vernunft, die Wahrscheinlichkeitsphilosophen à la Feder, gegen die lächerliche Ueberhebung der Göttinger Rezension, die über die Schwierigkeit der Kr. d. r. V. klagt und alles viel einfacher und besser zu erledigen sich anmaßt. Diese Philosophen kennen das Problem gar nicht, daß darin gegeben ist, daß Begriffe und Grundsätze, die unabhängig von der Erfahrung erkannt werden, dennoch nicht dogmatisch über alle Erfahrung hinaus gebraucht werden können. Sie geraten selbst in das „Feld der Hirngespinste". Ueber diese unwissenschaftlichen Naturalisten der reinen Vernunft, die es sich zum Grundsatz machen, in Sachen der Metaphysik durch gemeine Vernunft ohne wissenschaftliche Methode zu entscheiden, spottet Kant: sie behaupten also, „daß man die Größe und die Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne." (Kr. 883.)

---

[1]) Die Eingeweihten, die der magischen Kunst Mächtigen, [illegible]che den Stein der Weisen suchten.

§ 32, 1.

Schon der Eleat Parmenides (um 500 v. Chr.) unterschied die Sinnenwelt, die uns eine Vielheit von veränderlichen Dingen vorspiegelt, von der Welt des wahren, unveränderlichen, einen Seins, die uns die Vernunft zeigt. Die Sinnenwelt sank zur Scheinwelt herab, die Sinne galten als Quell alles Irrtums. Auch Plato stützt sich auf die Scheidung dieser beiden Welten. Die Sinne bieten uns eine Welt von vergänglichen, unablässig veränderlichen Einzeldingen dar; aber das Denken läßt uns das übersinnliche, ewige, wahrhaft Seiende erkennen. Das einzelne Pferd „fließt", ist in seiner Wandelbarkeit kein Gegenstand der Wissenschaft, die Gattung Pferd, der Typus, der Begriff ist eine unwandelbare Idee, das wahrhaft Wirkliche und Gegenstand wissenschaftlichen Denkens. Lag bei dieser Anschauung die Gefahr nahe, Erscheinung zum Schein herabzusetzen und alle Realität in die Ideenwelt zu konzentrieren, so könnte man nach den bisherigen Ausführungen Kants versucht sein, allein der Erfahrungswelt, den Erscheinungen, Wirklichkeit zuzuerkennen und die Dinge an sich als Illusion abzuweisen.

§ 32, 2.

Aber der Begriff Erscheinung fordert den Begriff des Dinges an sich. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." (Vorrede zu B.; ähnlich A. 251.) Indem der Verstand die räumlich-zeitlichen Gegenstände der Sinne als Erscheinungen charakterisiert und unserem Erkenntnisvermögen Rezeptivität (Sinnlichkeit), Affiziertwerden durch ein „unbekanntes Etwas" zuerkannt, gesteht er das Dasein von Dingen an sich als unvermeidlich zu.

§ 32, 3.

Die Erörterungen der „transscendentalen Aesthetik" suchten zu zeigen, daß Raum und Zeit Formen unserer Anschauung, nicht die Dinge an sich sind. Durch Ausdehnung von Raum und Zeit über alles an sich Seiende würden diese Anschauungsformen überdies doch nicht zu absolut

realen Wesenheiten, vielmehr würde dann „alles in bloße Erscheinungen verwandelt", indem der Charakter von Raum und Zeit, dieses ins Unendliche Verfließende, einer absoluten Existenz widerspricht, so daß man es dann dem „guten Berkeley" wohl nicht verdenken könnte, „wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte". (B. 71.) —

Man könnte (mit Erdmanns früherer Ausgabe der Prolegomenen) statt „Grundsätze der Aesthetik" Grundsätze der Analytik lesen wollen. Allein die Einschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen, sowie die grundlegenden Begriffe Erscheinung, Ding an sich sind (zum Schaden der Sache, aber für Kant aus seiner Denkentwicklung erklärbar) schon in der Aesthetik wesentlich festgelegt. (Vgl. auch Nr. 188.) —

Der Begriff von einem Noumenon bedeutet nicht „eine bestimmte Erkenntnis von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt", bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere. (A. 252.)

§ 33, 1, 2.

Die Kategorien sind a priori, ganz von der Erfahrung unabhängig, enthalten Notwendigkeit, sind nichts Sinnfälliges an der Erscheinung, sind nicht direkt gekettet an die besondere Art unserer Sinnlichkeit — kein Wunder, daß dieses reine Denken zu einem transscendentalen, die Erfahrung überschreitenden Gebrauch von jeher anlockte. War doch auch Kant dieser Anlockung 1770 gefolgt! In der Kr. d. r. V. A. 249 f. schildert er diese verfängliche Situation. Die Sinne stellen uns etwas vor wie es erscheint, sollte der Verstand, der frei von dem Sinnlichen ist, nicht Gegenstände vorstellen, wie sie sind? Haben wir nicht so außer den Gegenständen der Erfahrung noch „ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte"?

Wenn die kritische Untersuchung aber das Bauzeug überschlägt „und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange“, so wird sich freilich finden, „daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat an Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen“. (Kr. 735.)

§ 34.

Die erste dieser „äußerst trockenen“ (?) Untersuchungen handelt von dem „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“. Diese **Lehre vom Schematismus** ist schon früher (§ 22) berührt; sie ist eine Vorbereitung der darauf folgenden und von uns schon behandelten „Grundsätze“. Wir wissen: die reinen Verstandesbegriffe sind ganz ungleichartig mit empirischen, sinnlichen Anschauungen, sind niemals in irgend einer Anschauung anzutreffen. Kausalität kann nicht durch Sinne angeschaut, kann nur gedacht werden. Wie ist also Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich? „Nun ist es klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung des ersteren auf die letzte möglich macht.“ Diese Vermittlung liegt in der „transscendentalen Zeitbestimmung“, wie wir sie in den „Analogien der Erfahrung“ kennen gelernt haben. Die Einheit dieser Zeitbestimmung liegt a priori in der Kategorie, aber die Zeit ist auch in jeder Erscheinung enthalten. Als wichtige Folgerung ergibt sich die Einschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinungen: die Schemata der Sinnlichkeit realisieren den Verstand, indem sie ihn zugleich restringieren.

Wir wenden uns nun der zweiten, keineswegs trockenen Untersuchung zu, die wir wegen ihrer prinzipiellen Bedeutung und als „summarischen Ueberschlag“ alles Bisherigen eingehender würdigen wollen.

Von dem Grunde der **Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.**

Zwei Gedanken sind es, die unsere Verstandeserkenntnis, so sehr sie auch den Charakter des a priori an sich trägt, auf das Feld der Erscheinungen, der Phänomena einschränken: 1) **ohne Anschauung ist unser Denken leer**, ohne Sinn und Bedeutung, 2) unser Verstand selbst ist kein Vermögen der Anschauung. Wir beleuchten die Ausführungen Kants etwas näher.

Unser Denken ist kein Produkt der Sinnlichkeit, aber ohne Sinnlichkeit, ohne Anschauung fehlt es unserer Erkenntnis an Objekten, ist das Denken völlig leer, ist es ein bloßes Spiel mit Vorstellungen ohne Erkenntniswert. Die Kategorien und die daraus gesponnenen Grundsätze wären wesenlose Hirngespinste, leere Netze, Klammern, die ins Leere greifen, wenn sie sich nicht auf Gegenstände in der Erfahrung beziehen, deren Möglichkeit (der Form nach) sie a priori enthalten. Die sinnliche Anschauung gibt den Verstandesbegriffen erst Stoff und Inhalt, und zwar ist hier in erster Linie an das Mannigfaltige der Sinnlichkeit a priori, an Raum und Zeit, zu denken, an dem sich das Denken in seinen Einheitsbegriffen, den Kategorien, betätigt und so den Gegenstand bestimmt. Aber hinter der reinen steht die empirische Anschauung, die das in Raum und Zeit gegebene Element der Empfindung enthält. Kann doch die reine Anschauung „ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist." (Kr. 298.) „Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen (— den Kategorien —) allein Sinn und Bedeutung verschaffen." (B. 149.)

Die empirische Anschauung also gibt das Objekt? Ist damit nicht die sonst so betonte objektivierende Macht des Denkens überflüssig gemacht? Keineswegs ist das die Meinung. Es wird in jenen Sätzen dem Empirismus gegeben, was ihm zukommt, sofern er das Recht und die Bedeutung der Empfindung und Wahrnehmung behauptet. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, produziert keine Empfindungen, hat nur formale, keine materiale Leistungsfähigkeit. Jeder Dogmatismus, jede eitle Ueberhebung des

Denkens zerbricht an diesem Recht des Gegebenen, das in den Begriffen Sinnlichkeit, Rezeptivität, Affektion, Empirisches zum Ausdruck kommt. Aber auch der sensualistische Empirismus wird in seiner Ohnmacht aufgewiesen, denn „Gegenstand" ist ein Gedanke, und die Sinne vermögen nichts zu denken. „Das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu d e n k e n", ist der Verstand. (Kr. 75.) Vortrefflich klärend ist die Präzisierung unseres Problems, Kr. 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen."

Die Kategorien scheinen also doch nicht so gänzlich leer in jedem Sinne und bedeutungslos für sich. Sie sind Gedankenformen, in denen sich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt ausdrückt, sie denken Objekte, Gegenstände überhaupt. Können **Kategorien** also nicht dennoch **auf Dinge an sich angewandt** werden? Hier ist bei K a n t eine gewisse **Unsicherheit** zu konstatieren. Bisweilen erklärt er die Verstandesbegriffe in ihrem Gebrauch zwar nicht an unsere sinnliche räumlich-zeitliche, aber doch an s i n n l i c h e Anschauung gebunden; freilich sei uns diese andersartige Anschauung nicht gegeben. (B. 148.) Daneben aber tritt auch die Meinung hin und wieder auf, daß doch das reine Denken an sich nicht so ganz ungeeignet sei, Noumena, Dinge an sich zu erkennen, wenn uns nur eine nichtsinnliche Anschauung zuteil würde. Doch findet sich auch die klare und entschiedene Einsicht, daß weder unsere An-

schauung, noch unser Denken „einem außersinnlichen Gegenstand angemessen ist", daß unsere Funktionen zu denken in Ansehung einer anderen Art der Anschauung als der sinnlichen von gar keiner Bedeutung sein würden. Das Noumenon bedeutet den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige; dieser Verstand, der nicht durch Kategorien, sondern intuitiv seinen Gegenstand erkennen müßte, ist jedoch selbst ein Problem. (Kr. 311, 342 ff.)

Nur ein intellectus archetypus, eine intellektuelle Anschauung, ein absolut schöpferischer Verstand hätte eine Erkenntnis des Dinges an sich, eine absolute Erkenntnis, weil hier Denken und Ding, Vorstellung und Sein zusammen fielen. Unsere Vorstellung jedoch bringt „ihren Gegenstand dem Dasein nach" nicht hervor (Kr. 125.) Unser Denken bringt nicht „Dinge", aber „Erfahrung" hervor. Und damit können und müssen wir ganz zufrieden sein, denn „was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erfahrung vorkommen kann". (Kr. 332.)

Es erscheint nach allem sehr fraglich, ob es, wie Kant meint, „ratsam" sein kann, „sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transscendentale Bedeutung[1]), sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch" (Kr. 305), sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauch. „Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen wird." (Kr. 298.) Mit diesem Terminus „transscendentale Bedeutung" ist zwar die Unabhängigkeit der Kategorien von der sinnlichen Anschauung, ihre Be-

[1]) Diese transscendentale Bedeutung ist wohl zu unterscheiden von der sonst so verpönten „Bedeutung" (Sinn, objektive Gültigkeit).

ziehung auf „Objekte überhaupt" gekennzeichnet, aber ihre **innere** Unfähigkeit und Unbrauchbarkeit für die Erkenntnis der Dinge an sich nicht zum Ausdruck gebracht. Vielmehr liegt in transscendental hier die Beziehung auf das Transscendente, das Ding an sich.

Gefährlicher ist noch das Reden von „Noumena" als „Verstandeswesen"; denn bei Verstand denkt man an unsern Verstand und nicht an jenen Begriff eines schöpferischen Verstandes, der unmittelbar die Dinge anschaut, der aber selbst ein Problem ist. All jene Wendungen von Noumenon (Ding an sich) als Gegenstand des reinen Verstandes sind ein Rest dogmatischen Philosophierens und zu streichen.

Wertvoll ist die Unterscheidung von Noumenon in positiver und negativer Bedeutung. Ersteres wäre als Objekt jener nichtsinnlichen, intellektuellen Anschauung zu denken, deren Möglichkeit wir freilich nicht weiter einsehen können. Unter Noumenon in negativer Bedeutung ist ein Ding zu „verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist", d. h. ein Grenzbegriff, der mit der Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Erscheinungswelt gefordert ist. Wir können vielleicht sagen: das Noumenon in positiver Bedeutung ist ein metaphysischer Begriff, in dem das Denken sich eine Vorstellung über die Art der Existenz der Dinge an sich zu machen versucht; der Begriff des Noumenon in negativer Bedeutung ist ein erkenntnistheoretischer Begriff, der mit der Behauptung, daß unsere Erkenntnis eingeschränkt ist, gegeben ist, ohne daß etwas Positives außer dem Umfang unserer sinnlichen Erkenntnis gesetzt ist. —

Dem in der **Anmerkung** getadelten falschen Gebrauch des Begriffs intellektuell hatte **Kant** noch 1770 gehuldigt. Danach erst war die umwälzende Einsicht gekommen, daß auch die Funktionen des Intellekts, die Kategorien, ihre Objekte in der Sinnenwelt finden, daß in ihnen die Objektivität der **Erscheinungswelt** gegründet ist. Die intelligible Welt wäre eine Welt nicht für unsern Verstand vorstellbar, müßte es also konsequent heißen.

Wir fügen noch einige **Bemerkungen über die Begriffe Ding an sich und Erscheinung** an.

Wir sahen, Kant spricht vom Ding an sich und muß davon sprechen. Jede Erscheinung ist ein Hinweis auf ein zu grunde liegendes Ding an sich, das erscheint. Dinge an sich sind Ursache der Erscheinung, indem sie uns affizieren. Dinge an sich sind wirkliche Gegenstände an sich. Zugleich aber sollen sie gänzlich unbekannt sein; sie sind ein unbekanntes Etwas, von dem wir nichts wissen, ein großes Fragezeichen, das keine Antwort finden kann. Scheint hier nicht ein **unlöslicher Widerspruch** vorzuliegen, der das ganze kritische System zu sprengen droht? Hat nicht **Jacobi** recht: ich wurde unaufhörlich darüber irre, daß ich ohne die Voraussetzung des Dinges an sich „in das System nicht hereinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte"? Es ist erklärlich, daß seit jeher versucht ist, das Ding an sich aus dem System zu entfernen.[1]) In der Tat, wenn man die Anschauungs- und Denkformen rein in ihrer Leistung für die Erfahrung, als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, der allgemeinen objektiven Gesetzmäßigkeit betrachtet, so kann man das Ding an sich in den Hintergrund treten lassen. Ganz verschwindet es auch in dieser „transscendentalen Deduktion" nicht, da das reine Denken immer auf das empirische Gegebene als Stoff angewiesen ist, um nicht leer zu bleiben. Die Erkenntnistheorie will aber nicht nur die allgemeine Begründung der Erkenntnis liefern, sondern die Grenzen des Erkennens festlegen, ja beide Aufgaben bilden bei Kant eine unlösliche Einheit, so daß die Frage nach dem Recht zugleich die nach der Abgrenzung der Erkenntnis gegen ein absolutes Wissen eines selbsttätigen, durch seine Vorstellungen die

[1]) Cohen meint (Kants Theorie der Erfahrung S. 518): „Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen". Diese Oberflächlichkeit muß aber Kant auf sich nehmen.

Gegenstände hervorbringenden, vom Gegebenen befreiten Verstandes mit einschließt.

„Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe noch als Realität noch als Substanz usw. gedacht werden kann" (Kr. 344), und auch nicht als Ursache? Wir können mit diesem Satz ruhig in der „Kr. d. r. V." bleiben, wenn wir mit K a n t den reinen und den empirischen Gebrauch der Kategorie unterscheiden. Das Ding an sich als transscendentales Objekt ist Ursache der Erscheinungen, aber nicht im Sinne des G r u n d s a t z e s der Kausalität, der sich auf die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen bezieht. Das Ding an sich ist kein Ding der Erscheinungswelt, sondern ein letzter allgemeiner Gedanke eines Etwas, das allen gegebenen Bestimmtheiten der Erscheinungswelt zu Grunde liegt, aber nie selbst in die zeitlich-räumliche Welt als Glied eintritt. Das Ding an sich besitzt Wirklichkeit, aber nicht Realität in der Wahrnehmung wie die Erscheinungen. Diese allgemeinen Aussagen über das Ding an sich sind ein Denken, aber kein Erkennen desselben, wenn doch ein objektives Erkennen an die Grundsätze gebunden ist, die das Objekt der Erscheinungswelt bestimmen. Damit, daß das Denken allen Erscheinungen ein unbestimmtes Etwas überhaupt zu Grunde legt, ist das Ding an sich nicht erkannt, wie es an sich selbst ist.

„Das Ding an sich ist etwas für das Ich und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll", also etwas Widersprechendes nach **Fichte** und deshalb als Unbegriff zu verwerfen. Der Gedanke „Ding an sich" ist natürlich im Ich, aber nicht das Ding an sich selbst. Es liegt kein logischer Widerspruch vor, sondern der Widerspruch liegt in der Natur unseres Denkens, das in dem Gedanken des Dinges an sich zugleich sich als ein endliches Denken erkennt,

dem die Erscheinungswelt Gegenstand der Erkenntnis ist. Unser Denken bildet sich den Begriff des Dinges an sich als erkenntnistheoretischen Grenzbegriff, indem es zugleich die metaphysische Erkenntnis des Dinges an sich als unmöglich erkennt, ablehnt und für überflüssig erklärt.

Diese Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Erscheinungswelt ist nicht als Mangel, Unvollkommenheit oder, wie **Herbart** meint, als Verlust aufzufassen. Die Kategorien hätten „verloren, wenn sie nichts anderes ausdrückten, als die Natur des urteilenden Verstandes. Die vermeinte Erkenntnis der Welt wäre alsdann den wirklichen Dingen nicht ähnlicher als der Klang einer Glocke dem Hammer ähnlich ist, der daran schlägt."[1]) Wir wollen ja gar keine Erkenntnis, die den Dingen nur ähnlich ist; wir erstreben eine ganze, zutreffende Erkenntnis der „wirklichen Dinge", nämlich der Erscheinungen, die uns kein metaphysischer Nebel verhüllen soll. Wir suchen volle Wahrheit nach den Gesetzen unseres Denkens.

Die Erscheinungswelt ist ja keine subjektive willkürliche Einbildung. Die Dinge dieser Welt sind wirkliche Dinge, besitzen Realität, wenn wir sie auch nicht als Dinge an sich selbst erkennen. Worin besteht denn nun aber diese **Wirklichkeit? Was sind die nicht vorgestellten, nicht wahrgenommenen Dinge?** Man glaubt, mit dieser Frage die kritische Philosophie in Verlegenheit zu bringen, indem man in Kant den Subjektivisten Berkeley sieht. Was ist der Mond, wenn ich ihn nicht wahrnehme? Was waren neu entdeckte Sterne vor ihrer Wahrnehmung? Was die Erde, als sie noch als feuerflüssiger Ball dahin rollte, ohne daß es überhaupt wahrnehmende Wesen gab? Diese Fragen stellen, heißt, sie beantwortet haben. Jene nicht wahrgenommenen Dinge sind Gegenstände der Erfahrung und als solche schon in der Frage gedacht. Indem wir von Dingen und Ereignissen an irgend einem Punkt in Raum und Zeit sprechen, haben wir sie schon eingeordnet in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Natur. Unsere Welt

---

[1]) Herbart, „Allgemeine Metaphysik" I § 38.

der Wirklichkeit ist nicht in den Punkt momentaner Wahrnehmungen zusammengezogen, sondern ausgedehnt über alle Räume und Zeiten. Die Wirklichkeit besteht nicht in der Momentphotographie eines Einzelbewußtseins. Wir unterscheiden die subjektive Wahrnehmung und den Gegenstand, psychische Prozesse und physikalische Vorgänge. Es ist irgend einem Dinge, etwa einer Uhr, höchst gleichgültig, ob sie von mir wahrgenommen wird oder nicht; mein Wahrnehmen beeinflußt zum Glück den Gang der Zeiger nicht, sonst würde er höchst unregelmäßig sein. Mein Wahrnehmen erschafft nicht Dinge, sowenig das Nichtwahrnehmen sie zerstört. Wo bliebe auch sonst die Beharrlichkeit der Substanz und wozu wären die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Kausalität und der allgemeinen Wechselwirkung aufgestellt, wenn sie uns nicht frei machten von dem Subjektivismus der Wahrnehmungsphilosophie und uns die Einheit und den Zusammenhang der Natur verbürgten? Freilich, vom Denken, vom „Bewußtsein überhaupt", kommen wir nicht los. Denn wir kennen die Gleichung: Einheit des Bewußtseins = Einheit der Natur, wie sie in den Grundsätzen sich ausdrückt. Und wir wissen, daß unter Natur nicht ein unbekanntes Ding an sich, sondern der Inbegriff der Erscheinungen zu verstehen ist.

Wir gestehen ferner dem Empirismus zu, daß jede Erkenntnis eines einzelnen Dinges oder Vorganges nicht möglich ist ohne **Berücksichtigung der Wahrnehmung und Empfindung.** Diesen Punkt hebt Kant mit allem Nachdruck hervor (Kr. 272 f., 521 f.): Die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, erfordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, wenn auch nicht direkte, denn man kann auch vor der Wahrnehmung des Dinges sein Dasein erkennen, wenn es nur mit irgend welchen Wahrnehmungen gesetzmäßig zusammenhängend gedacht wird.[1]) Daß es Einwohner

[1]) So fand Leverrier in Paris (1845) durch Rechnung die Existenz, die Masse und den Ort eines unbekannten Planeten, der den Planeten Uranus in seiner Bahn beeinflussen mußte, und am selben Abend, als die Kunde dieser Berechnung in Berlin eintraf, entdeckte Galle hier den berechneten Planeten, den Neptun!

im Monde geben könne, bedeutet, „daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten," alle von undenklicher Zeit her von meinem Dasein verflossenen Begebenheiten sind wirklich, insofern sie mit der Gegenwart nach den Gesetzen der Einheit der Erfahrung im Zusammenhang stehen und so die Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung in die fernste Vergangenheit verlängert gedacht wird.[1]) Sterne, die noch kein Mensch wahrgenommen hat oder niemals wahrnehmen wird, sind dennoch in gleichem Sinne wirklich.

Die Ausführbarkeit der Wahrnehmung, die Möglichkeit der Wahrnehmung (wenn eben die räumliche oder zeitliche Entfernung aufgehoben wäre) ist von Kant sehr betont, doch muß dabei stets gegenwärtig sein, daß Wahrnehmung (= Erscheinung) zumeist schon als Erfahrungsgegenstand, als gesetzmäßiger Bestandteil der Welt gedacht ist. So heißt es (Kr. 522), daß Erscheinungen „als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt". Dieser **gesetzmäßige** Zusammenhang der Wahrnehmungsdinge ist das Wesentliche, die wirkliche oder mögliche Wahrnehmung durch irgend ein Subjekt ist eine mehr selbstverständliche Folge.[2])

---

[1]) Auch die zukünftigen Naturvorgänge sind in gleichem Sinne „wirklich". Die ganze Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft bilden die eine Wirklichkeit. Für unsere Erkenntnis ist freilich der gegenwärtige Zeit- und Raumpunkt der Ausgangspunkt, von dem aus wir dann die Linien nach allen Seiten ziehen. In dem Punkte der jedesmaligen Gegenwart liegt für das Einzelbewußtsein der Knotenpunkt seiner Weltbetrachtung. Aber dieses Einzelbewußtsein muß sich selbst in seiner empirischen seelisch-körperlichen Bedingtheit als Glied einreihen in jene allgemeine Wirklichkeit.

[2]) Paulsens (und Mill's) Erklärung: Erscheinung ist „das dauernde Objekt möglicher Wahrnehmung" ist nur dann mit der Kantischen Auffassung vereinbar, wenn man nicht in sensualistischer Weise die Objekte aus Wahrnehmungsinhalten bestehen läßt, sondern das Denken hineinlegt, d. h. dabei an die nicht wahrnehmbare objektive Gesetzmäßigkeit denkt. Die Wahrnehmungs**welt** (Erscheinungswelt) ist mehr als die Summe

K a n t s Bemühen ist, immer darauf hinzuweisen, daß wir es mit Gegenständen der Erfahrung, nicht mit Gegenständen an sich zu tun haben, daß unsere Wirklichkeit die Welt der Erfahrung, Erscheinung, Wahrnehmung ist, Ausdrücke, die hier ineinander übergehen, indem durch Erscheinung ein Gegenstand der gesetzmäßigen Erfahrung und zugleich auch die Beziehung auf Wahrnehmung und Empfindung bezeichnet ist. —

Wie den einzelnen Erscheinungen eine intelligible Ursache, so liegt auch dem Ganzen der Erscheinungswelt ein **intelligibles Objekt** zugrunde. „Diesem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen, daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei." (Kr. 522.) Diese intelligiblen Ursachen sind aber nicht Ursachen in der Erscheinungswelt. Dinge an sich sind Ursachen der Erscheinungen, der Empfindungen n i c h t i m S i n n e d e r P h y s i k. Ein Eindruck im Sande hat eine Ursache in einem Naturvorgange nach Naturgesetzen. Seine bestimmte Form ist abhängig etwa von einem tretenden Fuß, und die Wahrnehmung dieses Eindrucks ist nach den Gesetzen der Physik und Physiologie zu erklären. Das Gehirn ist ein Gegenstand der Erscheinungswelt wie Sand und Stein. Indem wir aber alle Dinge und Vorgänge so als räumlich-zeitliche Erscheinungen charakterisieren, hüten wir uns zwar, sie fälschlich als an sich seiende, absolut reale Wesenheiten aufzufassen, geben ihnen aber doch einen letzten Halt in dem Gedanken jenes vor aller Erfahrung an sich selbst gegebenen transscendentalen Objekts.

§ 35.

Die kritische Philosophie sichert die wirkliche Wissenschaft und **bewahrt** zugleich als „Selbsterkenntnis der Vernunft" **vor unnützen, unwissenschaftlichen Spekulationen,**

---

auch aller wirklichen und möglichen Wahrnehmungen (diesen Begriff psychologisch, subjektiv genommen). Ein Weltgeist, der in seinem Wahrnehmungszustande alles Räumliche umspannte und alles Zeitliche erlebte, hätte dennoch (ohne Denken) nur eine Welt von Wahrnehmungen, aber keine Wahrnehmungswelt.

die vielmehr als Wahn und Blendwerk zu bezeichnen sind. Aller Geisterspuk ist durch die Kritik gebannt. Schon 1766 hatte Kant in seiner genialen Schrift „Träume eines Geistersehers" die Phantasien der Metaphysik mit den Phantastereien der Geisterseherei Swedenborgs in gleiche Linie gestellt. Aehnlich hier und Nr. 270: man ersinnt sich „eine besondere Grundkraft unseres Gemüts, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch sein mögen): das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann". Treffend heißt es Nr. 798: „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst." Schopenhauer freilich beruft sich voll Freude auf das „Tischrücken" und anderen spiritistischen Unfug, weil damit seinen metaphysischen Phantasien eine Stütze gegeben scheint. Er ist auch der Mann der „jungen Denker".

§ 36.

Wie ist Natur selbst möglich?

1) Diese Frage deckt sich mit der anderen: Wie ist Erfahrung möglich?, die Kant ebenfalls als „höchste Aufgabe der Transscendentalphilosophie" bezeichnet. („Ueber die Fortschritte der Metaphysik.")

2) Natur in materieller Bedeutung beruht auf unserer Sinnlichkeit, auf dem „Gerührt"-(Affiziert-)werden durch Dinge an sich. Hierdurch ist das Empirische in unserer Anschauung bezeichnet. Raum und Zeit selbst sind aber a priori und leisten ihren Beitrag zur „Erfahrung" als formale Bedingungen der Anschauung; als solche sind sie „möglich".

3) Natur in formeller Bedeutung, Erfahrung ist möglich durch die Grundsätze des Verstandes.

4) Warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, dafür läßt sich weiter kein Grund angeben. Andere Formen der Anschauung als Raum und Zeit, andere Formen des Verstandes als die Kategorien können „möglich" sein, sind aber für uns unfaßbar und würden nicht zu unserer Erfahrungserkenntnis gehören.

5) Vgl. zu der vortrefflichen Unterscheidung von Gesetzen und Gesetzmäßigkeit Kr. A. 127: „Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jeder Zeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen."

6) Unsere „Grundsätze" sind die allgemeinen Naturgesetze. —

Wir kennen die Gefahr, die in der Gleichsetzung von Erscheinungen und „Vorstellungen in uns" liegt, wenn man sie psychologisch, nicht erkenntnistheoretisch nimmt.

7) In uns, d. h in unserem Verstande liegt die **„oberste Gesetzgebung der Natur"**.

Zu dem Folgenden vgl. die berühmte Stelle B. Vorrede XVI: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten"; dann geht aber die Apriorität gänzlich verloren, Raum, Zeit, Kategorien wären empirischen Ursprungs. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten"; d. h. in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. der Natur, denn Natur ist in diesem Sinne der Wissenschaft kein ge-

heimnisvolles fremdes Ding an sich, von dem wir freilich a priori nichts ausmachen könnten, sondern Natur ist „mit der bloßen allgemeinen Gesetzlichkeit“ der Erfahrung „völlig einerlei“.

Also die Erfahrung macht nicht die Begriffe, sondern die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das ist die revolutionäre Denktat Kants. „Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“ Die gänzliche Umkehrung der herkömmlichen Meinung bietet hier den Vergleichungspunkt; im übrigen jedoch drehen sich in der kritischen Lehre die Dinge um die Erkenntnis. In anderer Wendung bringt Kant aber die kopernikanische Anschauung mit der kritischen in Parallele: Copernicus hat es gewagt, „auf eine widersinnische, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen.“

Zur **Anmerkung:** Crusius, ein Gegner Wolfs, wußte einen Mittelweg: er nahm angeborene Grundsätze an, welche in prästabilierter Harmonie mit den Dingen stehen. Unser Denken sei so organisiert, daß es mit den Gesetzen der Natur genau zusammenstimmt. Mit diesem „Präformationssystem der reinen Vernunft“ würden wir aber dem Wesen unserer Erkenntnis nicht gerecht, wir blieben in der Willkür einer subjektiven Notwendigkeit. „Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern: ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; . . . und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß), von sich nicht gestehen würden; am wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige

hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist." (B. 168.)

Man könnte versucht sein, Crusius zu Hilfe zu kommen, indem man dieses Angeborensein des Apriori mittels der **Entwicklungstheorie** begreiflich zu machen sucht. Es gibt danach kein absolutes Apriori, sondern nur ein relatives. Die Raum- und Zeitanschauung, die jetzt als apriorische Ausstattung des Individuums angesehen werden kann, die Denkfunktionen, die jetzt vielleicht in den Grundzügen mit der Gehirnorganisation vererbt werden, sind im Leben der Gattung entwickelt![1]) Unsere Seele hat eine „Stammesgeschichte" (Haeckel).

In der Tat wird es Aufgabe der Psychologie sein, im Zusammenarbeiten mit den naturwissenschaftlichen Forschungen auch die Entwicklung des Seelenlebens des Individuums sowie der Gattung nach Möglichkeit klar zu legen. Aber das erkenntnistheoretische Apriori hat mit diesem entwicklungsgeschichtlichen Problem nichts zu tun. Es kann nicht durch die Entwicklung erzeugt oder ausgemerzt werden. Die Erkenntnistheorie will, wie Kant oben so trefflich bemerkt hat, nicht die mehr oder minder gute Ausstattung unserer Seele oder des Gehirns erforschen. Es handelt sich um den Begriff des Erkennens und der Natur überhaupt, nicht um ein einzelnes Seelenleben oder Naturding, die vielmehr schon Objekte der Erkenntnis sind. Die Erkenntnistheorie will aber nicht Objekte, sondern das Erkennen erkennen. Psychologie und Naturwissenschaft setzen schon Objekte voraus als Gegenstände ihrer Forschungen, die Erkenntnistheorie macht sich den Begriff des Objektiven zum Problem. Bei dieser erkenntnistheoretischen Untersuchung konnte uns die weitgehendste Entwicklungstheorie keine Hilfe leisten, ebenso wenig wie sie dem Mathematiker bei seinen Problemen Förderung bringen kann, wenn sie ihm noch so viel über das Seelenleben vergangener Zeiten, niederster Kulturstufen oder gar der Protisten mitteilt. Die Entwicklungs-

[1]) So Paulsen und viele andere.

geschichte zeigt, wie sich das Seelenleben aus primitiven Anlagen gebildet hat und macht dabei keinen Unterschied zwischen Irrtum und Wahrheit, zwischen dem gräulichsten Aberglauben und erhabensten Gedankengebilde, wie ja auch die Natur gleichmütig abstoßende Ungeheuer und anmutende Schöpfungen hervorbringt.

8) Ist die schon in 5) behauptete **Unterscheidung der empirischen Gesetze und der reinen Naturgesetze** haltbar? Bricht nicht vielmehr, wie Paulsen meint, die ganze Beweisführung Kants mitten entzwei? „Kann das Gesetz der Gravitation aus der „Erfahrung" und nur aus der Erfahrung erkannt werden, warum dann nicht auch das Gesetz der Kausalität?"[1]) Dagegen ist zu sagen: die kritische Philosophie Kants gibt Hume und dem Empirismus zu, daß empirische Gesetze „jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen", aber sie fügt sogleich hinzu, daß aus den Wahrnehmungen allein nicht Gesetze sich herleiten. Synthetische Urteile a posteriori berufen sich auf Wahrnehmung, aber als Erfahrungsurteile, die etwas Objektives aussagen wollen, doch zugleich auch auf das Denken. Empirische Gesetze sind empirisch infolge des in der Wahrnehmung gegebenen Inhalts, aber Gesetze infolge des in ihnen enthaltenen Apriori. So kann ich auch keinen Kreis wahrnehmen, aber das in der Wahrnehmung Gegebene als Kreis bestimmen. Kreis ist eine apriorische Anschauung, Gesetz ein apriorischer Begriff: beide sind nicht direkt wahrnehmbar, sondern ordnen sich die Wahrnehmungen unter. Ohne Denken keine Gesetze, ohne Wahrnehmungen keine empirischen Gesetze. Denken und Wahrnehmung durchdringt sich, wie es bei den „Erfahrungsurteilen" gezeigt ist. Keine einzelne Kausalerkennnis ohne das allgemeine Kausalgesetz als Grundlage. Das einzelne Gesetz verliert seinen Sinn ohne den Begriff der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Das Fallen des Steins fordert eine Ursache, weil jede Veränderung eine Ursache hat. Das Gravitationsgesetz sagt etwas Bestimmtes über die Anziehungs-

[1]) Paulsen, Kant S. 182.

kraft der Massen aus, bezieht sich also auf bestimmte Erfahrungen, das Kausalgesetz ist aber Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Erkenntnistheoretisch genommen sind die einzelnen empirischen Gesetze den reinen Verstandesgesetzen untergeordnet, indem die allgemeine Gesetzmäßigkeit Grundlage der Einzelgesetze ist, die „Erfahrung" Bedingung der Erfahrungen, die Natur Voraussetzung der Naturerscheinungen. Nicht erwächst aus den Wahrnehmungen ein Gesetz, aus dem Gesetz Gesetzlichkeit, aus der Summe aller Gesetze die allgemeine Gesetzmäßigkeit, — dieser Weg von unten nach oben mag dem Spruch der Psychologie entsprechen —, sondern der Weg der Erkenntnistheorie geht von oben nach unten, ist doch Gesetzmäßigkeit nicht Summe, sondern Inbegriff alles Gesetzlichen.

Daher der befremdliche, aber gewisse Satz: **der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor!** Der Verstand, nicht das individuelle Denken meiner Wenigkeit, sondern das notwendige Denken, das „Bewußtsein überhaupt"; Natur, d. i. nicht ein mystisches Ding an sich, sondern gesetzmäßig verknüpfte Erscheinungswelt; Gesetze, d. i. nicht Einzelgesetze, sondern Gesetzmäßigkeit. So verschlingen sich hier Verstand, Natur, Gesetzmäßigkeit ineinander.

Vgl. Kr. A. 127: „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, . . . so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung."

So hat sich uns das Rätsel gelöst, daß es möglich ist, „den ungeheuren Reichtum der Natur als ein gesetzmäßig geordnetes Ganze, als ein Spiegelbild des gesetzmäßigen Denkens unseres eigenen Geistes zu überschauen". (Helmholtz.)

§ 37 u. § 38.

Kant macht nun einen Exkurs in die **Mathematik und mathematische Physik,** um an einem Beispiel die Bedeutung des Verstandes für die Naturerkenntnis zu er-

läutern. Auch der Kreis hat eine „Natur", d. h. innere Gesetzlichkeit, herrührend vom Verstande, der den Kreis definiert. Zwischen den verschiedenen geometrischen Figuren bestehen eigenartige Beziehungen, natürliche Verwandtschaften. So gehört der Kreis zur Familie der Kegelschnitte. Schneiden wir einen Kegel (einen Zuckerhut) senkrecht zur Achse durch, so entsteht ein Kreis als Schnittfläche, ein Schnitt parallel zur Seitenlinie schneidet eine Parabel heraus, ein Schnitt dazwischen eine Ellipse, ein steilerer Schnitt eine Hyperbel. Alle diese geometrischen Gebilde können gemeinsam definiert werden und sind analytisch durch eine Gleichung zweiten Grades zwischen den Koordinaten gegeben, haben demgemäß alle entsprechende Eigenschaften. Nicht im Raume als solchem, sondern in der Bestimmung des Raumes durch den Verstand liegt diese wundervolle Gesetzmäßigkeit begründet. Aber die mathematische Gesetzmäßigkeit ist zugleich ein Gesetz der Natur! Die Flächen konzentrischer Kugelschalen wachsen im Quadrat der Radien. Darum gilt das Gesetz: die Stärke der Beleuchtung einer Fläche steht in umgekehrtem Verhältnis des Quadrats der Entfernung vom leuchtenden Punkt. Ein gleiches Gesetz gilt für die Schallstärke. Newton stellte 1682 sein Gravitationsgesetz auf: Körper ziehen sich an proportional ihren Massen, umgekehrt proportional dem Quadrat ihrer Entfernung (Kraft proportional $\frac{m \cdot m^1}{r^2}$). Und Coulomb fand 1788, daß die elektrischen und magnetischen Kräfte sich ebenso verhalten. Das Newtonsche Gravitationsgesetz schließt aber die Keplerschen Gesetze in sich, und aus ihm ergeben sich die Bahnen der Himmelskörper. Die Mechanik und die mathematische Physik sind fürwahr ein Triumph des Gedankens über den Stoff, der Gesetzmäßigkeit über Willkür und Zufall. —

Folgende **Bedenken** sollen hier kurz erwähnt werden: 1) jene Naturgesetze sind nicht den „Grundsätzen" gleichzustellen. Warum sollte nicht ein anderes Gesetz der Attraktion „zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden können"? 2) Diese Gesetze suchen das Naturgeschehen nur

unter gewissen Annahmen zu beschreiben; so z. B. gilt das Gesetz für die Lichtintensität in seiner ganzen Reinheit nur bei einem vollkommen durchsichtigen Mittel. 3) Damit zusammenhängt, daß die Mechanik nicht von der Sonne als diesem leuchtenden Körper handelt, sondern als Massenmittelpunkt. Die Mechanik berechnet so die Bewegungen der Himmelskörper, aber auch der größte Mathematiker ist nicht imstande, den Steinwurf eines Kindes zu berechnen, d. h. mit seinen Formeln nun diesen Naturvorgang abzubilden. Denn dieser Stein beschreibt keine Parabel, sondern seine Bahn ist ein unendlich zusammengesetzter Vorgang, für den Luftwiderstand, elektrische, Wärmeprozesse usw. von Punkt zu Punkt wechselnd maßgebend sind. 4) Mit diesen Bedenken wird die Physik nicht entwertet, sondern nur ihre wissenschaftliche Methode bezeichnet, die in Zerlegung und Auflösung des gegebenen Verwickelten in einfache Elementarprozesse besteht und in der Verfolgung dieser mittels der Mathematik ihre Aufgabe erblickt. So ist es denn doch immer Mathematik, d. h. Verstand, der die Gesetze entwirft.

Glänzend ist die Zusammenfassung am Schluß von § 38. —

§ 39.

Anhang zur reinen Naturwissenschaft. Von dem System der Kategorien.

Die Göttinger Rezension hatte Kants Lehre von den Kategorien und Grundsätzen mit der wegwerfenden Bemerkung abgefertigt: „Es sind die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie nach den idealistischen Einschränkungen des Verfassers ausgedrückt.“ Diese Bemerkung hat wohl mit veranlaßt, daß Kant hier Genaueres über geschichtliche Stellung, Entstehung, Bedeutung seiner Theorie gibt.

1—3) Aristoteles hatte zehn Kategorien, Gesichtspunkte, aus denen sich die Dinge betrachten lassen, angenommen: Substanz, Eigenschaft, Größe, Verhältnis, Hand-

lung, Leiden, Wann, Wo, Lage, Zustand. Dazu kamen noch: Gegensatz, Vorher, Zugleich, Bewegung, Haben.

Vgl. Kr. 107: „Es war eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen."

4) Früher (vor 1770) hatte auch Kant Raum und Zeit zu den Begriffen des Intellekts gezählt. Dann erst gelang es, Raum und Zeit als Anschauungen a priori von phänomenalem Charakter von den Kategorien, den intellektuellen Begriffen, zu sondern, wobei diesen Kategorien jene fatale Geltung für Dinge an sich reserviert zu bleiben schien.

5—7) Nach 1770 trat die Bedeutung der Verstandeshandlung des Urteilens für die Erkenntnis hervor, und so kam es zu der kritischen Theorie.

8) Das System der Kategorien ist für Kant Einteilungsgrund sämtlicher philosophischer Fragen, wie wir später sehen werden. Die „allerlei artigen Anmerkungen" finden sich in Kr. B. 109 als „artige Betrachtungen" wieder. Den Punkt 1) scheint Kants Anhänger Joh. Schultz[1]) selbständig gefunden zu haben, denn er fragt (21. August 1783) bei Kant an: „Ist nicht in den vier Klassen der Kategorien jede dritte schon ein von den beiden ersteren abgeleiteter Begriff" Kant verweist in der Antwort auf unsere Stelle in den Prolegomenen.

Vgl. Kr. B. 107: „So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anderes als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität

[1]) Diesem Schultz stellt Kant das Zeugnis aus, daß er das Wichtigste und Zweckmäßigste aus seiner Lehre hervorzukehren und den richtigen Sinn zu treffen wußte. „Dieses letztere tröstet mich vorzüglich für die Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu sein und nimmt die Besorgnis weg, daß ich die Gabe mich verständlich zu machen in so geringem Grade, vielleicht in einer so schweren Materie gar nicht besitze; und alle Arbeit vergeblich aufgewandt haben möchte." (Brief vom 26. August 1783).

einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anderes als die die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes." —

Im Anschluß an diese Bemerkungen baute dann Hegel in seiner Logik sein gewaltiges Kategoriensystem auf — freilich in Vernachlässigung des kritischen Grundgedankens.

9) Unter dem Titel: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" (Zweideutigkeit der Vergleichungsbegriffe) gibt Kant eine **Kritik der Leibnizschen Metaphysik**, in der er eine Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen feststellt. Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, er intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe sensifizierte. Betrachten wir die Begriffe Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen inneren Bestimmungen kenne, so kann ich keinen Tropfen als verschieden vom anderen ansehen, falls ihre Begriffe sich decken. Aber als Erscheinungen sind sie doch verschieden, wenn sie verschiedene Orte einnehmen. Ferner: die Leibnizsche Monadologie hat gar keinen anderen Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Aeußeren bloß im Verhältnis auf den Verstand vorstellte. Substanzen als Dinge an sich müssen etwas Inneres, Einfaches haben. Als dieses Innere weisen sich Vorstellungen aus. „So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren tätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst tätig sind." Die kritische Philosophie weiß nichts von diesem metaphysischen Innern der Dinge an sich. Was der Materie „innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen

äußerer Sinne sein können". Das metaphysisch Innere ist „eine bloße Grille", kein Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Infolge dieser metaphysischen Grundansicht von Leibniz waren ihm auch Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich, nicht der Erscheinungen. —

Der Schluß unseres Paragraphen weist auf die nun folgende Auseinandersetzung mit den Problemen der Metaphysik, die wir im II. Teil unseres Kommentars besprechen wollen. —

Wir haben gesehen: in der nun behandelten Erkenntnistheorie wurde der Kampf mit zwei Fronten geführt, gegen den sensualistischen Empirismus und den dogmatischen Rationalismus. Die Neubegründung der positiven Theorie war zugleich eine Auseinandersetzung mit dem ersten Gegner, dem zweiten wurde keine ganz so entschiedene Widerlegung zuteil. Es genügte die kräftige Abweisung des dogmatischen Strebens nach einer Erkenntnis der Dinge an sich. Die positiven Lehren schlossen sich von selbst gegen dogmatische Zumutungen ab. Im zweiten Teil wird es umgekehrt sein. Die Kritik der dogmatischen Metaphysik steht im Mittelpunkt, der negierende Skeptizismus wird kürzer abgefertigt. Der Gang der Kantischen Untersuchungen aber bringt es mit sich, daß wir auch im zweiten Teile manche erkenntnistheoretische Gedanken weiter fortzuspinnen haben, so gut wir im I. Teil bisweilen auf den Begriff der Metaphysik eingehen mußten.

„Die Hilfe“

gehört durch den Kreis ihrer Mitarbeiter zu den wertvollsten und gelesensten Wochenschriften. Außer dem Herausgeber, Reichstagsabgeordneten **Dr. Friedrich Naumann,** seien noch folgende Namen erwähnt:

R. Breitscheid, L. Brentano, R. Charmatz, K. Ettlinger, H. v. Gerlach, G. Gothein, M. d. R., L. Gurlitt, Th. Heuß, E. Katz, E. Knapp, R. Martin, F. Oppenheimer, Br. Poersch, H. Potthoff, M. d. R., P. Rohrbach, G. Ruseler, R. Schaukal, Käthe Schirrmacher, E. Schlaikjer, K. Schrader, M. d. R., P. Schubring, J. Tews, Chr. Tischendörfer, G. Traub, W. Voßberg, Marguerite Wolf, P. Zschorlich.

Diese Zusammenstellung von allgemein bekannten Autoren bedeutet an sich ein Programm. Die glänzend stilisierten, gehaltreichen Aufsätze über

Politik, Literatur und Kunst,

finden den Beifall aller Zeitgenossen, die sich nicht damit begnügen können, die Ereignisse durch das notwendigerweise immer weniger klare Glas einer Tageszeitung zu verfolgen. Bei allen Vorzügen beträgt der Abonnementspreis durch Buchhandlung, Briefträger, Zeitungsschalter des Postamts vierteljährlich nur 1,62 Mk., durch den Verlag Berlin-Schöneberg 1,75 Mk.

Zur gründlichen Orientierung werden einige Probenummern bereitwilligst kostenfrei geliefert.

Buchverlag der „Hilfe“, G. m. b. H., Berlin-Schöneberg.

Briefe über Religion

von

Dr. Fr. Naumann.

Vierte umgearbeitete und erweiterte Auflage fein kartoniert 1,50 Mk.

In diesen Briefen legt der durch seine Sonntagsandachten („Gotteshilfe") in weitesten Kreisen bekannt gewordene Verfasser seine grundsätzliche Stellung zum Christentum dar und erklärt, wie man gleichzeitig Christ, Darwinist und „Flottenschwärmer" sein kann. Von allen Schriften Naumanns haben die Briefe über Religion die zahlreichsten und günstigsten Besprechungen in der Presse gefunden.

Hier folgen nur einige Urteile:

Die christliche Welt: Die Seele wogt im großen Sturme und dabei offenbart sie wundervolle Tiefen. Und was das Denken und Begriffemachen nicht zur Einheit bringt, das preßt, mit heißer Liebe die Gegensätze beide gleich umfassend, Persönlichkeit und Wille doch zusammen. — Endlich: wer so zu reden weiß, darf nicht den Mund schließen wollen, wie das Ende der Briefe befürchten macht. Seine Gabe verpflichtet ihn und der Dank derer, die auf ihn sehen.

Deutsche Monatshefte: Naumann will keine definitiven Antworten geben, er will nur mit der ihm eigenen großen Ehrlichkeit auf die große Spannung hinweisen, in der sich das vulgäre Christentum und unser Zeitbedürfnis befinden. Damit wird freilich sein Buch, das in jeder Zeile den tiefreligiösen Menschen verrät, ganz von selbst zu einem lebhaften Apell an uns alle.

Monatl. Anzeiger des christl. Vereins junger Männer, Leipzig: Glänzend geschrieben, ein echter Naumann.

Buchverlag der „Hilfe", G. m. b. H., Berlin-Schöneberg.

Aus suchender Seele

von

Pfarrer Lic. Traub, Dortmund.

Preis: Schöner Geschenkeinband 4,— Mk.

Es gibt Viele, die nichts anderes von religiöser Literatur in die Hände nehmen, als diese kleinen klugen und freudigen Aufsätze des vielumstrittenen Dortmunder Theologen. Traub ist freier Protestant, völlig frei vom Knechtsdienste des Buchstabens, aber mit seinem ganzen Denken und Fühlen eingewurzelt in die Religion von Wittenberg. Er sucht und findet Gottes Dasein und Wirken in allen Stücken des gegenwärtigen Lebens und macht damit die Religion für seine Leser zu einer Angelegenheit der Neuzeit. Oft steigert sich seine Schreibweise bis zum künstlerischen Ausdruck. Man kann für denkende Männer, Frauen und insbesondere für suchende Jugend kein besseres Geschenk haben als diese Sammlung.

Preßstimmen:

Pädagogische Blätter für Lehrerbildung: Es ist ein erhebendes und innerlich stärkendes Buch, das uns der Verfasser geschenkt hat.

Evangelisches Gemeindeblatt: Das ist ein Buch, darin kann ich nur mit klopfendem Herzen lesen! Was sind das für Augenblicke, wo einem Menschen das, was er in seinen besten Stunden teils klar gedacht, teils dunkel empfunden oder tastend gesucht hat, von einem Grossen gesagt wird.

Strassburger Zeitung: . . . . . Ein warm zu empfehlendes Geschenkbuch.

Badische Pfarrvereinsblätter: . . . sie sind auch Blätter zur Pflege des persönlichen Lebens und erinnern in ihrer freimütigen, gehobenen Sprache vielfach an Johannes Müller.

Buchverlag der „Hilfe“, G. m. b. H., Berlin-Schöneberg.

50 Pfennig

In allen gut geleiteten Buchhandlungen sehr gern zur Ansicht und käuflich, sonst auch durch den Buchverlag der „Hilfe“, G. m. b. H., Berlin-Schöneberg zu beziehen:

Dr. Fr. Naumann

„Die Erziehung zur Persönlichkeit im Zeitalter des Grossbetriebs.“

Geschenkausgabe mit Deckelzeichnung von Adolf Amberg **50 Pfennig.**

Eine von zahlreichen Rezensionen.

Bonner Zeitung: So übt auch hier Naumann wieder seine Fähigkeit, wie ein reicher Sämann mit freigebiger Hand Anregungen ausstreut.

Die beste geistige Kapitalanlage

ist „Naumann lesen“ schreibt Dr. Fritz Auer in seiner Naumann-Biographie.

Verlangen Sie bitte den künstlerisch ausgeführten Naumannprospekt B vom

Buchverlag der „Hilfe“, G. m. b. H., Berlin-Schöneberg.

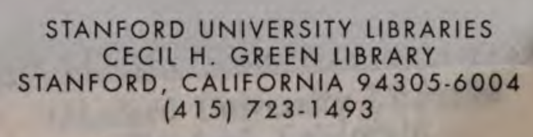
Druck von Siegfried Scholem, Berlin-Schöneberg.





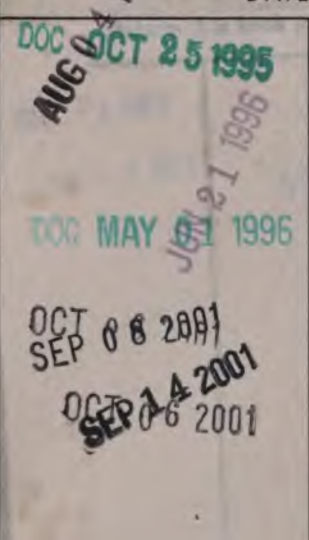
B
2787
Z7A6


B 2787 .Z7 A6
Kommentar zu Kants "Prolegomen
Stanford University Libraries
3 6105 041 156 626


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE


AUG 04 1995
DOC OCT 25 1995
JUN 21 1996
DOC MAY 01 1996
OCT 06 2001
SEP 06 2001
SEP 14 2001
OCT 06 2001

